

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

حكمة الغرب

عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي

تأليف: برتراند رسل
ترجمة: د. فؤاد زكريا

«الجزء الأول»



٦٢ - ربيع الثاني - جمادي الأولى ٣ [illegible] فبراير (شباط) ١٩٨٣ م

المراسلات:

توجه باسم السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب/ ٢٣٩٩٦ - الكويت.

حكمة الغرب

عرض تاريخي للفلسفة الغربية
في إطارها الاجتماعي والسياسي

تصـــدير
الكاتب والكتاب

ليس الفيلسوف أفضل من يكتب عن تاريخ الفلسفة ، مثلما أن الفنان ليس خير من يحكم على فن الآخرين . فللفيلســوف موقفـه الخاص الذي تتلون به أحكامه على الفلسفات الاخرى ، وهـو في أغلب الأحيان لا ينظر الى التاريخ السابق للفلسفة الا على أنه مجموعة من علامات الطريق التي تشير الى فكره هو ، او التي تتلاقي كلها في نقطة واحدة ، هي ما يدور في رأسه من أفكار . هذا ما فعله أرسطو مع الفلاسفة السابقين ، وهو أيضا ما رآه الفيلسوف الألماني الكبـير « كانت » في المذاهب التي سبقته ، كما أنه تَمَثَّل بأكثر الصور وضوحا وصراحة في ذلك العرض الطويل الذي قدمـه هيجـل ، فيلسـوف المثالية الأكبر ، لتاريخ الفلسفة ، فضـلا عن عشرات الأمثلـة لدى فلاسفة آخرين لهم أهميتهم ، وان لم تكن لهم تلك المكانـة العليا التي كانت لهؤلاء الثلاثة .

ومع ذلك فان كتابة الفيلسوف عن تاريخ الفلسفة تجربـة فكرية شيقة ، تحتشد باللمحات الذكية والملاحظات المتعمقة والقـدرة على كشف الروابط والعلاقات التي يعجز عن إدراكها الذهن العادي . وعلى هذا النحو يبدو لنا بالفعل هذا الكتاب الذي نقدمه هاهنا مترجما الى العـربية ، والـذي ألفّـه شيخ الفلاسفـة المعـاصرين ، برترانـد رسل . فهو رؤية شاملة للفلسفة الغـربية منـذ بداياتهـا الأولى في العصر اليوناني حتى النصف الثاني من القرن العشرين . وهو يزيد كثيرا عن أن يكون عرضا منهجيا للأفكار ، لانه يحرص على وضع الأفكار في سياقها التاريخي والاجتماعي ، وقد بلغ حرصه هذا حدا جعل رسل يعبر عن هذا المعنى بوصفه عنوانا فرعيا للكتاب بأكمله ،

ولقد كان هذا الحرص على الربط بين الفكر الفلسفي والاطار الذي ظهر فيه هو الذي يميز هذا الكتاب عن كتاب رسل المشهور في الموضوع نفسه ، والذي كان قد ألفه قبل الكتاب الحالي ، وأعني به « تاريخ الفلسفة الغربية » ، اذ كان الكتاب الأخير ، الذي تبلور خلال محاضرات ألقاها رسل في مؤسسة بارنـز Barnes في فيلادلفيا بالولايات المتحدة فيا بين عامي ١٩٤١ و ١٩٤٣ ، معنيا بالتاريخ الفلسفي البحت ، أكثر مما كان مهتما بتقديم السياق العيني الذي تظهر فيه الأفكار الفلسفية .

* * *

وفي اعتقادي ان أهم ما تتميز به شخصية مؤلف هذا الكتاب هو أنه قد يكون الفيلسوف الوحيد الذي عاش قرنا كاملا أو كاد (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) . هذه الحقيقة الرقمية البسيطة يمكن ان تفسر لنا الكثير عن برتراند رسل ، وعن تقلباته وتحولاته التي وصلت في رأي البعض الى حد العشوائية والمزاجية ، مع أنها كانت في واقع الأمر نتيجة طبيعية لتلك الحياة النادرة في طولها . ذلك لأن الانسان الذي يعيش قرنا كاملا في فترة حاسمة من فترات التاريخ البشري ، ويظل فيه محتفظا بوعيه وحدة ذهنه وروحه النقدية كاملة ، لا بد أن تكون تجربته في فكره وحياته أخصب وأشد تلونا وتنوعا بكثير مما يستطيع الذهن العادي استيعابه ، لقد بدأ رسل حياته في النصف الثاني من العصر الفكتوري الانجليزي ، في وقت كانت فيه الامبراطورية البريطانية في أوج مجدها وطموحها ، وكانت سيدة العالم بكل ما تحمله الكلمة من معنى ، وانتهت حياته في وقت كانت فيه صورة العالم قد تغيرت تغيرا حاسما ، وانقسم الى معسكرين أيديولوجيين تحتل انجلترا مكانة غير رئيسية في واحد منهما . وحين بدأت حياة رسل كان الناس لا يزالون يستخدمون الخيول في اتصالاتهم ، وفي حروبهم ، وحين

انتهت كان العالم قد دخل عصر الذرة والعقول الالكترونية ، وقبل عام من وفاته كان الانسان قد وصل الى القمر . وحين يشهد هذه التحولات الضخمة فيلسوف ناقد حاد الذكاء ، ظل محتفظا بيقظته الذهنية وحماسته العملية حتى اللحظة الأخيرة من حياته ، فلا بد أن تكون النتيجة تجربة شديدة الخصوبة لا تكاد تتكرر في تاريخ الفكر الانساني .

وعلى هذا النحو نستطيع ان نفسر تلك التقلبات الهائلة التي طرأت على حياة رسل وأفكاره ، فقد كان كل شيء في حياته الأولى يؤهله لأن يكون سياسيا مرموقا يتولى مناصب تنفيذية هامة في بلاده : اذ كان ينتمي الى واحدة من أعرق الأسر البريطانية يحمل الكبار فيها لقب « إيرل » ، وكان جده رئيسا لوزراء انجلترا في الثلث الأول من القرن ، كما كان يقصد بيته عدد كبير من المشاهير ، على رأسهم جون استورت مل ، الذي كان صديقا حميما لوالديه . ولكن ربما كان الشيء الوحيد الذي تأثر به رسل من بيئته المنزلية ، الى جانب اعجابه العقلي بمل ، هو تلك النزعة التحررية الجريئة ، التي تكاد تقترب من الفوضوية ، والتي كان يتصف بها أبوه . وقد تلقى رسل تعليما خاصا راقيا ، ثم التحق بكلية ترينيتي في جامعة كيمبردج ، وأحرز فيها تفوقا ملحوظا في الرياضيات وفي العلوم الانسانية . وكان اول كتاب له ، بعد أن عمل فترة في السلك الدبلوماسي في ألمانيا ، عن « الحزب الديمقراطي الاجتماعي في المانيا » (عام ١٨٩٦) . ومنذ ذلك الوقت المبكر اطلع رسل على الأعمال الرائدة في المنطق الرمزي عند العالم الايطالي « بيانو Peano » والعالم الألماني « فريجه Frege » ثم ألف وهو في الثامنة والعشرين (عام ١٩٠٠) كتابا عن ليبنتس يعد من أهم ما كتب عن هذا الفيلسوف .

وقد بدأت حياة رسل الفلسفية بفترة كان فيها متأثرا بالمذهب

المثالي ، الذي كان مزدهرا في انجلترا بفضل أعمال الفيلسوفين برادلي وماكتجارت ، ولكن هذه الفترة لم تطل ، وسرعان ما تخلى رسل عن المثالية ، وعادت الفلسفة الانجليزية كلها معه الى التراث التجريبي المميز لها ، وكان أهم عوامل تحوله هو تأثره باتجاه ج . أ . مور ، أبو الواقعية الانجليزية وعدو المثالية اللدود .

وكانت أهم المراحل الفلسفية في حياة رسل هي الفترة الواقعة بين بداية القرن العشرين وعام ١٩١٦ ، التي كان اهتمامه الاكبر فيها منصبا على بحث الأسس المنطقية للرياضيات ، والى هذه الفترة ينتمي كتابه الأكبر ، الذي اشترك فيه مع « وايتهد A.N. Whitehead ، وهو كتاب « المباديء الرياضية Principia mathematica » (١٩١٠ - ١٩١٣) . وبفضل هذا الكتاب أصبح رسل واحدا من أبرز الشخصيات الفلسفية في القرن العشرين ، بل لقد وصفه البعض بأنه أهم المناطقة منذ أرسطو .

وفي هذه الفترة نمت صداقة قوية بينه وبين لود فيج فتجنشتين L. Wittgenstein الذي كان في البداية تلميذا لرسل ، ثم أصبح زميلا وصديقا له ، بل ان رسل قد اعترف في المقدمة التي كتبها لمؤلف فتجنشتين : « دراسة منطقية فلسفية » أن هذا الأخير ، رغم كونه تلميذه ، قد أفاده وأثر في تفكيره بقوة . ولما كان فتجنشتين واحدا من أهم رواد الفلسفة التحليلية ، ومؤسسا للوضعية المنطقية ، فان من السهل أن يدرك المرء التأثير القوي الذي مارسه رسل في هذه الاتجاهات المميزة لفلسفة القرن العشرين في العالم الأنجلوسكسوني ، وفي بعض المدارس الألمانية والبولندية والايطالية .

على أن نشوب الحرب العالمية الأولى قد حول اتجاه رسل بقوة الى التفكير في المشكلات السياسية والاجتماعية للانسان ، اذ كانت هذه

الحرب ، بما جلبته من دمار انساني ومادي شامل ، وبما اثبتته من نزوع الى الهدم متأصل في النفس البشرية ، صدمة أليمة له ، قللت من رغبته في متابعة المسائل الأكاديمية التجريدية في الوقت الذي كان يرى فيه ملايين البشر يساقون الى المجزرة . وهكذا وقف رسل يدافع بقوة عن السلام ويهاجم الحرب في وقت كانت فيه بلاده متورطة في تلك الحرب بكل ما تملك من طاقات . وهكذا حوكم رسل على نزعته السلامية ، وحكم عليه بالسجن ستة أشهر في عام ١٩١٨ .

وتوزعت اهتمامات رسل بعد الحرب الاولى بين المشاكل الفلسفية ذات الطابع الأعم ، وخاصة مشكلة المعرفة ، وبين المسائل الاجتماعية والأخلاقية والتربوية ، وقد أبدى في هذا المجال الأخير آراء غير مألوفة أثارت عليه غضب الكثيرين من ذوي الميول المحافظة . ولكنه من جهة اخرى أعلن عداءه للبلشفية إثر زيارة قام بها للاتحاد السوفيتي بعد سنوات قليلة من ثورته الشيوعية ، وقابل خلالها لينين وتروتسكي وجوركي ، وعاد ليعيب على النظام الجديد شموليته وتسلطه ، اما في ميدان التربية فقد تبنى رسل اتجاهات تحررية جديدة ، حاول تطبيقها عمليا ، فأنشأ لهذا الغرض مدرسة حرة في عام ١٩٢٧ ، بمساعدة زوجته (الثانية) ، ثم اغلقت المدرسة بعد بضع سنوات عندما انفصل عن زوجته بالطلاق .

وفي عام ١٩٣٨ انتقل رسل الى الولايات المتحدة حيث قام بتدريس الفلسفة في عدة جامعات في وسط أمريكا وغربها ، وعندما انتقل الى التدريس في نيويورك هبت ضده عاصفة عاتية أثارتها آراؤه الاجتماعية والأخلاقية غير المألوفة ، وشاركت فيها الصحافة والأجهزة السياسية والكنيسة ، ولكنه كسب في النهاية حكما قضائيا ضد المعترضين عليه .

ولقد كان موقف رسل من الحرب العالمية الثانية مضادا لموقفه من الحرب الأولى : فقد كان يرى أن هذه حرب تستحق التضحية لأنها موجهة ضد قوى شريرة لا انسانية . غير أنه أعرب بعد الحرب مباشرة عن رأي لا يتمشى مع الاتجاهات التي ظل يدافع عنها طيلة حياته . اذ الح على الولايات المتحدة ، خلال الفترة التي كانت فيها محتكرة للسلاح الذري ، أن تستخدم القنبلة الذرية ضد الاتحاد السوفياتي .

ولكن رسل سرعان ما تراجع ، بعد عام ١٩٤٩ ، عن آرائه المتطرفة هذه ، وأصبح منذ ذلك الحين من دعاة نزع السلاح النووي في العالم كله . وازداد اقتناعا بالموقف الجديد حتى أصبح يشتهر عالميا بالدور الايجابي الذي يلعبه من أجل ضمان عالم متحرر من سباق التسلح الجنوني . وعندما نشبت حرب فيتنام ، لم يتردد رسل ، حتى بعد ان تجاوز عمره التسعين ، في أن يسير في مظاهرات ، ويعقد اجتماعات شعبية حاشدة ، ويؤلف لجانا عالمية للتفاهم بين الشرق والغرب ، ويقيم محكمة للضمير العالمي ، تحاكم مجرمي الحروب في كل مكان ، وما زالت موجودة الى يومنا هذا تحمل اسم مؤسسها العظيم ، ولا أدل على ايجابيته الهائلة من انه دخل السجن عام ١٩٦١ ، وهو في التاسعة والثمانين ، لمدة أسبوع بسبب نشاطه في محاربة التسلح النووي . وبموت رسل في عام ١٩٧٠ ، انتهى عهد احد النماذج النادرة في تاريخ الفلسفة ، وطويت صفحة قرن كامل من الكفاح الفكري والعملي الذي لا يمل .

ماذا تبقى لنا ان نقوله عن هذا الفيلسوف الكبير؟ لقد كان نمطا فريدا في ذاته : نشأ أرستقراطيا ولكنه عمل الكثير من أجل الجماهير . وبدأ أكاديميا ولكنه اندمج في نشاط عملي لا يجاريه فيه كبار الساسة المحترفين ، وحارب أقوى المؤسسات القائمة في عصره ولكنه

فرض نفسه على ثقافة عصره الى الحد الذي منح فيه جائزة نوبل للآداب عام ١٩٥٠ ، وهي الحالة الأولى التي تمنح فيها هذه الجائزة لفيلسوف (باستثناء كامي Camus الذي كان أديبا بقدر ما كان فيلسوفا) ، وتربى تربية محافظة ولكنه تزوج أربع مرات ، واستفز مشاعر الناس بآرائه في الحب والزواج ، وكتب أعظم المؤلفات المنطقية والرياضية وأشدها صعوبة وجفافا في العصر الحديث ، ولكنه كان يؤلف بكل اليسر والسلاسة والأسلوب المرح والجذاب في المسائل الاجتماعية والتربوية والسياسية والأخلاقية .

لقد كان افلاطون ، اعظم الفلاسفة أجمعين ، هو الذي بدأ اسطورة فيلسوف البرج العاجي ، حين سخر من ذلك الفيلسوف الذي يسير في الطريق محلقا بعيونه في السماء ، فيسقط في أول حفرة تصادفه على الأرض ، ولو تأمل المرء في نظرة واحدة شاملة حياة رسل الخصبة وكتاباته الشديدة التنوع ، لبدت له ، من بدايتها الى نهايتها ، محاولة جبارة لتفنيد هذه الأسطورة .

بقيت لنا كلمة عن الكتاب الذي نقدم هاهنا ترجمته ، ففي الطبعة الانجليزية لهذا الكتاب بذلت محاولة لتقديم عدد كبير من الصور والأشكال التي اختارها أحد زملاء رسل من اجل تقديم ايضاح ملموس لأفكاره الفلسفية . ولم يكن رسل ذاته على ثقة من أن هذه المحاولة ستنجح ، ولذا أشار اليها في المقدمة على أنها تجربة أولى فحسب ، وفي رأيي الخاص ، الذي يرتكز على سنوات طويلة من الخبرة في تعليم الفلسفة ، ان هذه المحاولة لا تستحق الجهد الذي بذل من أجلها ، وأن الكتاب قادر على توصيل أفكاره دون الاستعانة بمثل هذه الرسوم الملموسة ، ومن هنا فقد آثرت الاستغناء عن الجانب الأكبر منها ، وحذف السطور التي أشارت اليها في مقدمة المؤلف .

ولابد أن يضع القارىء في ذهنه ان الكتاب يحمل عنوان « حكمة

الغرب » ، أي أنه يتحدث عن الفلسفة أو الحكمة كما ظهرت في الحضارة الغربية . وهذه الحقيقة تفسر بعض السمات التي تميز هذا الكتاب ، والتي قد يعترض عليها الكثيرون ، ومنهم كاتب هذه السطور .

ذلك لأن رسل يمجد الحضارة اليونانية تمجيدا مفرطا ، ويُرجع ظهور الفلسفة والرياضيات ومنهج الفكر المنطقي الاستدلالي الى عبقرية الشعب اليوناني وحده . ولا شك ان المقام لا يتسع هنا لمناقشة تلك المشكلة المتشابكة ، مشكلة العلاقة بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية السابقة لها . ولكن رسل يميل الى الاقلال من أهمية ما تعلمه اليونانيون من الشعوب السابقة ، على الرغم من أن كثيرا من الأبحاث الحديثة ، المبنية على آخر ما وصل اليه علم الآثار والتاريخ القديم ، تؤكد على نحو متزايد ضخامة الدين الذي كان يدين به اليونانيون للحضارات القديمة ، مع عدم الاقلال بطبيعة الحال من عظمة الانجاز اليوناني ، وخاصة في الميدان النظري .

ومن ناحية أخرى فان موضوع الكتاب نفسه قد فرض على المؤلف ألا يعرض بأي قدر من التوسع للفكر العربي الاسلامي ، فاكتفى باشارات موجزة تخدم أغراضه في التركيز على « حكمة الغرب » ، ولكن مما يحمد له ان هذه الاشارات جاءت منصفة لهذا الفكر ومقدرة للدور الذي قامت به الحضارة الاسلامية الى حد بعيد . وربما لمس القارىء من آن لآخر قدرا من التعاطف مع الجماعات اليهودية ، ولكن هذا شيء لا مفر منه في الجيل الذي ينتمي اليه رسل ، والذي عانى من ويلات النازية ، فكان رد الفعل الطبيعي لديه هو أن يتعاطف مع أعدائها ، وعلى أية حال فان المرء حين يقرأ ملاحظاته القليلة في هذا الصدد ، بتعمق ، يحس بأن المسألة ليست في الواقع تعاطفا مع اليهودبية بقدر ما هي انتقاد لذلك

الأسلوب الذي تكرر مرارا في تاريخ الغرب ، وهو اضطهاد الأقليات الدينية بوصفه وسيلة للتنفيس عن عُقَد الحكام او لالهاء الشعوب .

وربما لاحظ المرء في بعض مواضع الكتاب اهتماما زائدا بالجوانب المنطقية والرياضية في الفلسفة ، ولكن تعليل ذلك أمر ميسور اذا تذكرنا أن علاقة رسل الرئيسية بالفلسفة جاءت من جانب المنطق والرياضة ، وعلى أية حال فان هذا الاهتمام يؤدي الى بعض الأحكام التي قد لا يوافقه عليها بعض مؤرخي الفلسفة ، مثل تمجيده المفرط لأفلاطون واقلاله من قيمة أرسطو . ذلك لأن رسل يبدي في هذا الكتاب انبهارا بالجوانب الرياضية في فكر أفلاطون ، على حين أن أرسطو لم يكن يهتم أصلا بالرياضيات . وربما كان في هذا مثل ملموس لما قلته من قبل عن طريقة الفيلسوف في كتابة تاريخ الفلسفة ، وكيف ان موقفه الخاص يتحكم أحيانا في رؤيته للفكر الفلسفي السابق . وعلى أية حال فيبدو لي أن حكمه هذا يتناقض مع ما قاله في دراسته المشهورة « التصوف والمنطق » ، وهي اول دراسة في الكتاب الذي يحمل هذا الاسم ، حين صنف الفلاسفة الى أصحاب ميول صوفية وأصحاب اتجاهات منطقية ، وأدرج افلاطون ضمن الفئة الأولى وأرسطو ضمن الفئة الثانية . ولكن يبدو أن رسل قد اكتشف دلالات اعمق للتفكير الرياضي في محاورات أفلاطون في الفترة التي ألف فيها كتابه هذا ، والتي يفصلها عن كتاب « التصوف والمنطق » عدد كبير من السنين .

كذلك قد يختلف كثير من مؤرخي الفلسفة مع رسل في رأيه القائل ان سقراط كان صاحب نظرية المثل أو الصور ، وأن محاورات أفلاطون التي كان سقراط هو المتحدث الرئيسي فيها كانت تعبر عن أفكار سقراط بالفعل ، وأن افلاطون لم يهتد الى نفسه ويعبر عن فكره بطريقة مستقلة الا في المحاورات الأخيرة التي لا تحتل فيها

شخصية سقراط مكانة رئيسية ، أولا تظهر فيها على الاطلاق ، فهذا رأي لم يدافع عنه الا قلة من مؤرخي الفلسفة ، على رأسهم « جون بيرنتJ. Burnet » الذي يبدو أن رسل كان متأثرا به في هذه المسألة الى حد بعيد .

تلك بعض النقاط الخلافية في هذا الكتاب ، الذي كان مؤلفه ذاته من أكبر الشخصيات الخلافية في هذا القرن ، ولكن يظل من الصحيح مع ذلك أن كتاب رسل هذا عن تاريخ الفلسفة ، بكل ما يتضمنه من لمحات ذكية وأحكام عميقة ودعابات لاذعة ، هو نتاج فكري ناضج يعبر عن آخر مراحل تفكير رسل في هذا الموضوع (طبع الكتاب لأول مرة في عام ١٩٥٩ ، حين كان رسل في السابعة والثمانين) . واذا كان الجزء الأول يقدم عرضا للفكر اليوناني وفكر العصور الوسطى الغربية في سياقهما الحضاري والاجتماعي ، فان الجزء الثاني ، الذي نأمل ان تظهر ترجمته في هذه السلسلة قريبا ، يكمل الصورة بعرض لأهم ملامح الفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة ، وبذلك يكتسب القارىء العربي رؤية ناضجة شاملة لأهم معالم تلك المغامرات الفكرية الشيقة التي امتدت عبر خمسة وعشرين قرنا .

أ. د. فؤاد زكريا

الكويت - سبتمبر ١٩٨٢

قال الشاعر الاسكندري كالياخوس Callimachus : « ان الكتاب الكبير شر كبير ! » واني لأميل ، بوجه عام ، الى مشاركته في هذا الـرأي . وعلى ذلك إذا كنـت أجـازف بتقـديم هذا الكتـاب الى القاريء ، فذلك لأن هذا الكتـاب ، من حيث الشر ، أهـون من غيره . ومع ذلك فإن كتابي هذا يستدعي تفسيرا خاصا . ذلك لأني كنت منذ وقت ما قد ألفت كتابا في هذا الموضوع نفسـه . غـير ان « حكمة الغـرب » كتـاب جديد كل الجـدة ، وان كان من المحـال بالطبـع ان يكون قد ظهـر لو لم يسبقـه كتابـي « تـاريخ الفلسفـة الغربية » .

إن ما أحاوله هاهنا إنما هو القاء نظرة شاملة على الفلسفة الغربية منذ طاليس حتى فتجنشتـين ، مع بعض الاشـارات الى الظـروف التاريخية التي حدثت فيها وقائع هذه القصة . أما عن ظهور كتاب آخر في تاريخ الفلسفة ، يضـاف الى كل الكتـب السابقـة ، فمـن الممكن تبريره بعاملين ، فمن الملاحظ اولا ان قلة من الكتب هي التي استطاعت ان تجمع بين الايجاز وقدر معقول من الشمـول . وبالطبع فإن هناك تواريخ كثيرة أوسع نطاقا ، تعالج كل موضوع باسهـاب أكبر بكثير . ومن الواضح أن هذه الكتب لا يعتـزم كتابنـا هذا أن يدخل معها في منافسة . ولا شك في أن من يتولد لديهم اهتمام اعمق بالموضوع سيرجعون اليها في الوقت المناسب ، بل ربمـا رجعـوا الى النصوص الأصلية . أما العامل الثاني فهـو أن الاتجـاه الراهـن الى الاغراق المتزايد في التخصص يؤدي بالناس إلى أن ينسوا ما يدينون به عقليا لأسلافهم . والهـدف من هذه الدراسـة هو تعـويض هذا

النسيان . فالفلسفة الغربية كلها هى ، بمعنى حقيقي ما ، الفلسفة اليونانية ، وانه لمن العبث ان نمارس التفكير الفلسفي في الوقت الذي نكون فيه قد فصمنا كل الروابط التي تربطنا بالمفكرين العظام في الماضي . لقد كان من الشائع ان يقال في وقت مضى إن على الفيلسوف أن يلم من كل شيء بطرف ، ولعل هذا لم يكن بالقول الصائب . وهكذا كانت الفلسفة تعتقد ان مجال اهتمامها يضم المعرفة كلها . ولكن أيا كان الأمر فإن الرأي السائد الآن ، والقائل ان الفلاسفة ليسوا بحاجة الى معرفة أي شيء عن أي شيء ، هو بالقطع رأي باطل . فأولئك الذين يعتقدون ان الفلسفة بدأت « حقا » عام ١٩٢١(*) ، اوعلى اية حال في وقت ليس اسبق من ذلك بكثير ، لا يدركون ان المشكلات الفلسفية الراهنة لم تنشأ فجأة من فراغ . ومن ثم فإننا لا نرى انفسنا بحاجة الى الاعتذار عن افاضتنا نسبيا في معالجة الفلسفة اليونانية .

إن أي عرض لتاريخ الفلسفة يمكن ان يسير على احدى طريقتين : فإما ان يتبع طريقة السرد البحت ، مبينا ما قاله هذا الفيلسوف والعوامل التي أثرت في ذلك ، وإما ان يجمع بين السرد وقدر معين من الحكم النقدي ، لكي يبين كيف تسير المناقشة الفلسفية . وقد اتبعت هنا الطريقة الثانية . على أنني أود أن أضيف انه لا ينبغي أن يستنتج القاريء من ذلك أن من الممكن استبعاد أي مفكر بسهولة لمجرد كون آرائه قد بدت لنا ناقصة . فلقد قال « كانت » ذات مرة إنه لا يخشى ان يفنَّد بقدر ما يخشى أن يساء فهمه . ومن هنا فإن علينا ان نفهم ما يحاول الفلاسفة قوله ، قبل ان نتركهم

(*) يشير المؤلف هنا الى بعض الآراء الوضعية المتطرفة التي تنكر التراث الفلسفي السابق على اساس انه لغو باطل ، وتؤرخ بداية الفلسفة التحليلية والمدارس الوضعية المنطقية وغيرها من التيارات المعاصرة التي تسير في اتجاهات مغايرة للتاريخ الفلسفي كله على وجه التقريب . (المترجم)

جانبا . ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بأن جهد الفيلسوف بدا لنا احيانا غير متناسب مع النتائج التي توصل اليها . على ان هذا الامر ، في النهاية ، مسألة تقديرية يتعين على كل انسان ان يتوصل فيها الى رأيه الخاص .

إن مجال الموضوع وطريقة معالجته قد اختلفا في هذا الكتاب عما كانا عليه في كتابي السابق . فالمادة الجديدة تدين بالكثير للدكتور بول فولكس Paul Foulkes الذي ساعدني في كتابة النص . ولقد كان الهدف هو تقديم عرض عام لبعض المسائل الأساسية التي ناقشها الفلاسفة . فاذا ما احس القاريء بأن اطلاعه على هذه الصفحات قد اغراه بالمزيد من متابعة الموضوع ، فسوف يكون الهدف الرئيسي من تأليف هذا الكتاب قد تحقق .

برتراند رسل



« تصـــدير »

ما الذي يفعله الفلاسفة حين يمارسون مهمتهـم ؟ هذا بالفعـل سؤ ال غريب ، وربما كان في امكاننا أن نحاول الاجابة بأن نبين أولا ما لا يفعلونه . ففي العالم المحيط بنا أشياء عديدة نفهمها جيدا ، منها مثلا طريقة عمل الآلة البخارية ، وهى تدخل في نطاق الميكانيكا والديناميكا الحرارية . كما اننـا نعـرف الكثـير عن تركيب الجسـم البشري وطريقة ادائه لوظائفه ، وهى امور يدرسها علـم التشريح وعلم وظائف الأعضاء . أو لنتأمل اخيرا حركة النجوم التي نعـرف عنها الكثير ، وهى تندرج ضمن علم الفلك . أي أن كلا من ميادين المعرفة هذه تنتمي الى علم أو لآخر .

غير ان جميع ميادين المعرفة تحف بها منطقة محيطة من المجهول . وحين يصل المرء الى مناطق الحدود ويتجاوزها ، فانه يغـادر ارض العلم ويدخل ميدان التفكير التأملي . هذا النشاط التـأملي نوع من الاستكشـاف او الاستطـلاع ، وهـو يشـكل واحـدا من مقومـات الفلسفة . والواقع ان ميادين العلم المختلفـة قد بدأت كلهـا ، كما سنرى فيما بعد ، بوصفها استطلاعا فلسفيا بهذا المعنى . ولكن ما إن يصبح العلم مرتكزا على أسس متينة ، حتى يسير في طريقه على نحو مستقل ، الا فيما يتعلق بالمشكلات الواقعة على الحدود ، او بمسائل المنهج ، ولكن لا يمكن القول إن عملية الاستطلاع هذه تحرز تقدما بالمعنى المألوف لهذه الكلمة ، وانما هى تستمر في طريقها فحسب ، وتتجدد وظيفتها بلا انقطاع .

وفي الوقت ذاته يتعين علينا ان نميز الفلسفة من ضروب التأمـل الاخـرى . فالفلسفـة في ذاتهـا لا تأخـذ على عاتقهـا مهمـــة حل

المشكلات التي نعاني منها او انقاذ ارواحنا ، وانما هي ، على حد تعبير اليونانيين ، نوع من المغامرة الاستكشافية (او من السياحة الفكرية) التي نقوم بها لذاتها . ومن ثم فليس في الفلسفة ، من حيث المبدأ ، عقائد راسخة ، او طقوس ، او كيانات مقدسة من اي نوع ، على الرغم من انه قد يحدث ، بطبيعة الحال ، ان يصبح افراد من الفلاسفة عقائديين جامدين . والواقع ان ثمة موقفين يمكن اتخاذهما ازاء المجهول : أحدهما قبول أقوال الناس الذين يقولون إنهم يعرفون ، من كتب معينة ، اسرارا أو مصادر اخرى للوحي ، والآخر هو ان يخرج المرء ويرى الأمور بنفسه ، وهذا هو طريق العلم والفلسفة .

واخيرا ، يجدر بنا ان نشير الى سمة خاصة تتميز بها الفلسفة ، فلو سأل شخص : ما هي الرياضيات ؟ فاننا نستطيع ان نعطيه تعريفا قاموسيا ، فنقول ، على سبيل المثال ، انها علم العدد ، هذا التعريف لا يشكل في ذاته عبارة يمكن الاختلاف عليها ، وهو فضلا عن ذلك عبارة يسهل على السائل فهمها ، حتى لو كان جاهلا بالرياضيات . وعلى هذا النحو ذاته يمكن تقديم تعريفات لأي ميدان توجد فيه مجموعة محددة من المعلومات . اما الفلسفة فيستحيل تعريفها على هذا النحو . ذلك لأن اي تعريف لها يثير الجدل والخلاف ، وينطوي في ذاته على موقف معين من الفلسفة . وسوف يكون الهدف الأكبر الذي يضعه هذا الكتاب نصب عينيه هو تبيان الطريقة التي كان الناس يمارسون بها الفلسفة حتى الآن .

إن ثمة أسئلة عديدة يتساءل عنها الناس الذين يفكرون في وقت او آخر ، ولا يستطيع العلم ان يقدم اجابة عنها . كما أن اولئك الذين يحاولون ان يفكروا في الأمور بانفسهم لا يمكنهم ان يكتفوا بالاجابات الجاهزة التي يقدمها اليهم العرافون . مثل هذه الاسئلة

هى التي تقع على عاتق الفلسفة مهمة استطلاعها ، واحيانا التخلص منها .

وهكذا قد نشعر بالرغبة في ان نتساءل : ما معنى الحياة ، ان كان لها معنى على الاطلاق ؟ هل للعالم غاية ؟ وهل يؤدي مسار التاريخ الى نتيجة ؟ أم ان هذه الاسئلة لا معنى لها ؟

وهناك ايضا مشكلات مثل : هل الطبيعة تحكمها بالفعل قوانين ، ام اننا نعتقد ان الأمر كذلك ، لاننا نحب ان نرى في الاشياء نظاما ؟ وهناك ايضا ذلك التساؤ ل الشائع : هل العالم منقسم الى جزأين منفصلين ، عقل ومادة ، وان كان الجواب بالايجاب ، فكيف يرتبطان ؟

وماذا نقول عن الانسان ؟ أهو ذرة من الغبار تزحف بلا حول ولا قوة على كوكب صغير ضئيل الشأن ، كما يراه الفلكيون ؟ ام ان الانسان ، كما قد يقول الكيميائيون ، حفنة من المواد الكيميائية ركبت بطريقة بارعة ؟ واخيرا ، فهل الانسان هو كما يبدو في نظر هاملت ، رفيع العقل ، لا نهاية لملكاته ؟ ام انه قد يكون هذا كله في آن معا ؟

الى جانب الاسئلة السابقة ، هناك الاسئلة الأخلاقية عن الخير والشر . فهل ثمة طريق صائب وخير للحياة ، وآخر باطل ، أم ان الطريقة التي نحيا بها محايدة بين الخير والشر ؟ أهناك شيء يمكننا ان نسميه حكمة ، أم ان ما يبدو حكمة انما هو جنون محض ؟

هذه كلها أسئلة محيرة . ومن المحال ان يبت فيها المرء باجراء تجارب في معمل ، كما ان اصحاب التكوين الذهني المستقل لا يقبلون ان يرتدوا الى ما يقوله اولئك الذين يوزعون النبوءات الشاملة يمينا ويسارا . مثل هذه الاسئلة هي التي يقدم الينا تاريخ الفلسفة ما

يمكن تقديمه من اجابات عنها .

وهكذا فإننا حين ندرس هذا الموضوع الصعب ، نعرف ما فكر فيه الآخرون ، في أزمنة أخرى ، عن هذه الامور ، فيؤدي بنا ذلك الى فهم افضل لهؤلاء الناس ، اذ ان طريقتهم في معالجة الفلسفة كانت مظهرا هاما من مظاهر اسلوب حياتهم . وقد يؤدي بنا ذلك آخر الامر الى ان يبين لنا كيف نظل نحيا على الرغم من اننا لا نعرف الا القليل .



تبدأ الفلسفة حين يطرح المرء سؤ الا عاما ، وعلى النحو ذاته يبدأ العلم . ولقد كان أول شعب ابدى هذا النوع من حب الاستطلاع هو اليونانيون . فالفلسفة والعلم . كما نعرفهما ، اختراعان يونانيان . والواقع ان ظهور الحضارة اليونانية ، التي انتجت هذا النشاط العقلي العارم ، انما هو واحد من اروع احداث التاريخ ، وهو حدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعده . ففي فترة قصيرة لا تزيد عن قرنين ، فاضت العبقرية اليونانية في ميادين الفن والأدب والفلسفة بسيل لا ينقطع من الروائع التي اصبحت منذ ذلك الحين مقياسا عاما للحضارة الغربية .

ان الفلسفة والعلم يبدآن بطاليس الملطي Thales of Miletus في اوائل القرن السادس قبل الميلاد . ولكن على اي نحو سارت الاحداث قبل ذلك ، حتى تهيء لهذا الظهور المفاجيء للعبقرية اليونانية ؟ سنحاول ، بقدر استطاعتنا ، ان نهتدي الى اجابة عن هذا السؤ ال . وسوف نستعين بعلم الآثار ، الذي خطا خطوات عملاقة منذ بداية هذا القرن ، من أجل جمع شتات الصورة التي تكشف لنا ، الى حد معقول ، عن الطريقة التي وصل بها العالم اليوناني الى ما هو عليه .

إن الحضارة اليونانية حضارة متأخرة بالقياس الى حضارات العالم الأخرى ، اذ سبقتها حضارتا مصر وبلاد ما بين النهرين بعدة ألوف من السنين . ولقد نما هذان المجتمعان الزراعيان على ضفاف أنهار كبرى ، وكان يحكمهما ملوك مؤ لهون ، وارستقراطية عسكرية ،

وطبقة قوية من الكهنة كانت تشرف على المذاهب الدينية المعقدة التي كانت تعترف بآلهة متعددين . أما السواد الاعظم من السكان فكانوا يزرعون الارض بالسخرة .

ولقد توصلت مصر القديمة وبابل الى بعض المعارف التي اقتبسها الاغريق فيما بعد ، ولكن لم تتمكن اي منهما من الوصول الى علم او فلسفة . على انه لا جدوى من التساؤ ل في هذا السياق عما اذا كان ذلك راجعا الى افتقار العبقرية لدى شعوب هذه المنطقة ، ام الى اوضاع اجتماعية ، لأن العاملين معا كان لهما دورهما بلا شك . وانما الذي يهمنا هو ان وظيفة الدين لم تكن تساعد على ممارسة المغامرة العقلية .

ففي مصر كان الدين معنيا الى حد بعيد بالحياة بعد الموت . فالأهرامات كانت صروحا جنائزية . ولقد كان الالمام ببعض المعارف الفلكية لازما من اجل الوصول الى تنبؤ دقيق بفيضان النيل ، كما ان طبقة الكهنة ، في ممارستها للحكم الاداري ، استحدثت شكلا من اشكال الكتابة بالصور . ولكن لم تتبقّ بعد ذلك موارد تكفي للتطور في الاتجاهات الأخرى .

أما في بلاد ما بين النهرين ، فقد حلت الامبراطوريات السامية الكبرى محل السومريين الاسبق منها ، الذين اقتبس أولئك عنهم الكتابة المسمارية . وفي الناحية الدينية كان الاهتمام الرئيسي منصبا على السعادة في هذا العالم ، وكان تسجيل حركات النجوم وما صاحبه من ممارسات للسحر والتنجيم موجها من اجل هذه الغاية .

وبعد فترة ما ، بدأت تنمو مجتمعات تجارية ، كان اهمها سكان جزيرة كريت ، وهى مجتمعات لم يتم القاء الضوء عليها من جديد

الا في وقت قريب . والأرجح ان الكريتيين جاءوا من الاراضي الساحلية لآسيا الصغرى ، واصبحت لهم الغلبة بسرعة على جميع جزر بحر إيجه . وفي أواسط الالف الثالثة قبل الميلاد ادت موجة جديدة من المهاجرين الى نمو غير عادي للثقافة الكريتية . فشيدت قصور فخمة في كنوسوس Cnossus وفايستوس Phaestos ، واخذت السفن الكريتية تجوب البحر المتوسط من اقصاه الى اقصاه .

ومنذ عام ١٧٠٠ ق. م. ادت سلسلة متكررة من الزلازل والثورات البركانية الى اطلاق موجة هجرة من كريت الى المناطق المجاورة في اليونان وآسيا الصغرى . وادت مهارة الكريتيين في الحرف اليدوية الى تغيير ثقافة سكان المناطق القارية . وافضل موقع يكشف عن هذا التأثير في اليونان هو ميسناى (Mycenae) في الأرجوليد Arogolid ، وهو الموطن التقليدي لأجاممنون Agamemnon . كما ان الذكريات التي يرويها الشاعر هوميروس تتعلق بالعصر الكريتي . وحوالى ١٤٠٠ ق. م. ضرب كريت زلزال عنيف وضع حدا مفاجئا للسيطرة الكريتية .

ولقد كانت ارض اليونان الأصلية قد استوعبت من قبل موجتين متتاليتين من الغزاة ، أولاهما كانت موجة الأيونيين ، الذين أتوا من الشمال حوالى عام ألفين ق. م. ، ويبدوا انهم اندمجوا تدريجيا في السكان الاصليين . وبعد ثلاثمائة عام جاء غزو الأخاى Achaean الذين كونوا هذه المرة طبقة حاكمة . وكانت سادة ميسناى (الكريتيون) واغريق هوميروس ينتمون بوجه عام الى هذه الفئة الحاكمة .

ولقد كانت تربط الكريتيين ـ الآخيين ، روابط تجارية بجميع

ارجاء البحر المتوسط ، ولم تؤد كارثة عام ١٤٠٠ ق. م. في كريت الى قطع هذه الروابط . وهكذا نجد الكريتيين من بين « شعوب البحر » التي هددت مصر حوالي عام ١٢٠٠ ق. م. ، وكان المصريون يطلقون عليهم اسم « بليست Peliset » وكان هؤلاء هم الفلسطينيون Philistines الاصليون الذين استمد هؤلاء منهم اسم الارض التي استقروا فيها ، وهو « فلسطين » .

وحوالي ١١٠٠ ق. م. أدى غزو آخر الى تحقيق ما عجزت عنه كوارث الطبيعة ، ذلك لأن الغزوات الدورية Dorian جعلت اليونان ومنطقة بحر إيجه بأكملها فريسة في ايدي قبائل همجية غازية شديدة البأس . وكان الآخيون قد استنفدوا طاقتهم قبل ذلك في حروب طروادة في اوائل القرن الثاني عشر ق. م. ، فلم يستطيعوا الصمود امام تلك الهجمة . كما اصبح الفنيقيون هم اسياد البحر ، ودخلت اليونان عند ئذ مرحلة من الظلام . وفي هذه الفترة تقريبا اقتبس الاغريق الحروف التي كانت قد عُرفت لدى التجار الفينيقيين من قبل ، باضافة حروف متحركة اليها .

والواقع ان اليونان الاصلية بلد خشن في مظهره وفي مناخه ، اذ توجد سلاسل من الجبال القاحلة تقسم الأرض ، مما يجعل الانتقال البري من واد الى واد أمرا عسير .

ومن ثم فقد نمت في السهول الخصبة مجتمعات محلية منفصلة ، وحين كانت الأرض تعجز عن اعاشة الجميع ، كان البعض منهم يشد عصا الترحال عبر البحر لانشاء مستوطنات . وهكذا تناثرت المدن اليونانية على سواحل صقلية وجنوب ايطاليا والبحر الأسود منذ أواسط القرن الثامن حتى اواسط القرن السادس ق. م ، ومع نشوء المستوطنات ازدهرت التجارة ، وعاد اليونانيون الى الاتصال

بالشرق .

أما من الناحية السياسية فقد مرت اليونان ، بعد غزو «الدوريين» بسلسلة من التغيرات ، كان اولها سيادة النظام الملكي . ثم انتقلت السلطة تدريجا الى ايدي الارستقراطية ، التي اعقبتها فترة من حكم الملوك غير الوارثين ، او الطغاة Tyrants . وفي النهاية ، انتقلت السلطة السياسية الى المواطنين ، وهذا هو المعنى الحرفي للفظ « الديمقراطية » . ومنذ ذلك الحين اخذ حكم الطغاة والديمقراطية يتناوبان . وكان في استطاعة الديمقراطية المباشرة ان تظل قائمة ما دام المواطنون جميعا قادرين على التجمع في ساحة السوق ، وهو نوع من الديمقراطية لم يعد له في عصرنا وجود الا في بعض المقاطعات الصغيرة من سويسرا .

ولقد كان اقدم واعظم اثر ادبي للعالم اليوناني هو اعمال هوميروس ، وهو رجل لا نعرف عنه شيئا مؤكدا ، بل ان البعض يعتقدون انه كانت هناك مجموعة متعاقبة من الشعراء اطلق عليها هذا الاسم في وقت لاحق . وعلى أية حال ، فإن ملحمتي هوميروس العظيمتين ، الالياذة والأوديسية ، قد تم تأليفهما على ما يبدو حوالى عام ٨٠٠ ق. م. . أما حرب طروادة ، التي تدور حولها الملحمتان ، فقد نشبت بعد عام ١٢٠٠ ق. م. بقليل . وهكذا تقدم الملحمتان وصفا جاء بعد الغزو « الدورى Dorian » لحدث وقع قبل الغزو الدوري ، ومن هنا كانتا تنطويان على قدر من عدم الاتساق . وترتد الملحمتان في صورتها الراهنة الى الصيغة المعدلة التي ترجع الى عهد بيز ستراتوس Peisistratus ، الطاغية الاثيني في القرن السادس ق. م. ولقد عمل هوميروس على تخفيف الكثير من وحشية العصر السابق ، وان كانت آثار من هذه الوحشية قد ظلت باقية . بل

ان الملحمتين تعكسان الموقف العقلي لطبقة حاكمة متحررة . فالجثث فيها تحرق ، ولا تدفن ، كما نعرف انه كان يحدث في عصور الحضارة الميسينية(الكريتية) . أما مجمع الآلهة في جبل أولمب فهو حشد صاخب من السادة الذين يعيشون حياة خشنة قاسية . والعقيدة الدينية في هاتين الملحمتين تكاد تكون بلا فاعلية . على حين تظهر فيها بوضوح عادات راقية ، مثل اكرام الضيوف الغرباء . وقد تتسرب من آن لآخر عناصر اكثر بدائية ، كالتضحية بالبشر على صورة قتل الأسرى في مواسم او طقوس معينة ، ولكن ذلك لايحدث الا في أوقات نادرة جدا . اي ان لهجة هاتين الملحمتين تخلو ، على وجه الاجمال ، من التطرف .

والحق ان هذا يرمز ، على نحو ما ، لتوتر الروح اليونانية . فهذه الروح يتنازعها عنصران ، احدهما عقلي منظم ، والآخر غريزي أهوج . من الأول جاءت الفلسفة والفن والعلم ، ومن الثاني العقيدة الأكثر بدائية ، المرتبطة بطقوس الخصوبة . وعند هوميروس يبدو هذا العنصر خاضعا للسيطرة الى حد بعيد ، اما في العصور اللاحقة ، وخاصة مع تجدد الاتصالات بالشرق ، فانه يعود فيحتل مكان الصدارة . وهو يرتبط بعبادة ديونيزوس او باخوس ، الذي كان في الاصل واحدا من آلهة تراقية . على ان هذا الضرب من الوحشية التي ترقى الى مرتبة التقديس قد خضع لمؤثرات هذبته وخففت من غلوائه بفضل شخصية اسطورية هى شخصية أورفيوس ، الذي يقال ان جماعة من عباد باخوس السكارى قد مزقوه اربا . وتتجه التعاليم الأورفية الى الزهد ، وتؤكد النشوة العقلية ، آملة بذلك ان تصل الى حالة من « الوجد » او الاتحاد بالإله ، وبذلك تكتسب معرفة صوفية يستحيل التوصل اليها على أى نحو آخر . ولقد كان للعقيدة الأورفية ، في صورتها الأرقى هذه ، تأثير عميق في

الفلسفة اليونانية . ويظهر هذا التأثير اولا عند فيثاغورس ، الـذي يوفق بينها وبين نزعته الصوفية الخاصة . ومـن هذا المصـدر الأول وجدت عناصر منها طريقهـا الى افلاطـون ، والجانـب الاكبـر من الفلسفة اليونانية ، بقدر ما كانـت هذه الفلسفـة بعيدة عن الطابـع العلمي البحت .

غـير ان العنـاصر الاكثـر بدائية ظلـت باقية حتـى في التـراث الأورفي . والواقع انها هى مصدر التراجيديا اليونـانية . ففـي هذه التراجيديا نجد الكاتب يتعـاطف دائما مع اولئـك الـذين تنتهبهـم عواطف وانفعالات عنيفة . ولقد كان ارسطو على حق حين وصف التراجيديا بأنها عملية تطهر Catharsis اي تطهير للانفعالات .

هذا الطابع المزدوج للشخصية اليونانية هو الذي اتاح لها في النهاية ان تغير العالم بصورة حاسمة . وقـد اطلـق « نيتشـه » على هذين العنصرين اسم العنصر الابولونـي والـديونيزي ، وهما عنصران لم يكن في استطاعة اي واحد منهما بمفرده ان يفجـر الطاقـة العجيبـة للحضارة اليونانية . ففـي الشرق كان العنصر الصـوفي يسيطـر بلا منازع ، ولكن ما انقذ اليونانيين من الوقوع في براثـن هذا العنصر وحده ، هو ظهور المدارس العلمية في أيونيه . ومع ذلك ينبغي ان نلاحظ ، من جهة اخرى ، ان الدقة العلمية وحدها كانت ـ شأنها شأن التصوف ـ عاجزة عن احداث ثورة عقلية ، اذ يحتاج الامر الى سعى متحمس ومنفعل وراء الحقيقة والجمال ، وهذا بالضبط ما جلبه التأثير الأورفي . لقد كانت الفلسفة عنـد سقـراط طريقـا للحياة . ولنذكر في هذا الصدد ان كلمة « النظرية »Theory في اليونانية كانت تعنى في البداية شيئا اشبه « بتأمل منظر طبيعـي » ، وبهـذا المعنـى استخدمها هيرودوت . وهكذا يمكن القول إن ما اعطـى الاغـريق

القدماء مكانتهم الفريدة في التاريخ هو ميلهم الى حب الاستطلاع الذي لا يرتوي ، والذي يدفع المرء الى القيام ببحث مشبوب بالانفعال ، يكون مع ذلك موضوعيا نزيها .

إن حضارة الغرب التي انبثقت من مصادر يونانية ، مبنية على تراث فلسفي وعلمي بدأ في ملطية Miletus منذ الفين وخمسمائة عام . وهي في هذا تختلف عن سائر حضارات العالم الكبرى . فالمفهوم الرئيسي الذي يسري عبر الفلسفة اليونانية بأسرها هو مفهوم « اللوجوس logos » ، وهو لفظ يدل على معان كثيرة ، من بينها « الكلام » و « النسبة او المقياس » . وهكذا توجد رابطة وثيقة بين اللغة الفلسفية والبحث العلمي . ويترتب على هذا الارتباط مذهب في الاخلاق يرى الخير في المعرفة ، التي هي حصيلة البحث المجرد عن الهوى .

لقد قلنا من قبل ان طرح أسئلة عامة هو بداية الفلسفة والعلم . فما شكل هذه الاسئلة إذن ؟ يمكن القول ، بأوسع معنى ممكن ، إنها بحث عن النظام فيما يبدو للعين غير المدربة سلسلة من الاحداث العشوائية المتخبطة . ومن المفيد ان نتنبه الى الأصل الذي استمدت منه فكرة النظام لأول مرة . ففي رأى ارسطو ان الانسان حيوان سياسي ، لا يعيش بمفرده ، بل في مجتمع . ويقتضي ذلك ، حتى على اكثر المستويات بدائية ، نوعا من التنظيم ، ومن هذا المصدر استُمدت فكرة النظام . فالنظام هو أولا وقبل كل شيء نظام اجتماعي ، وبطبيعة الحال فقد اكتشفت في الطبيعة ، منذ اقدم العصور ، تغيرات منتظمة ، كتعاقب الليل والنهار ، ودورة الفصول ، ومع ذلك فإن هذه التغيرات لم تفهم لأول مرة الا في ضوء تفسير بشري ما . فالأجرام السماوية آلهة ، وقوى الطبيعة ارواح ، صنعها الانسان على صورته .

وإن مشكلة البقاء لتعنى في المحل الاول ان على الانسان ان يحاول تشكيل قوى الطبيعة وفقا لارادته . ولكن قبل ان يتحقق ذلكم بطرق نستطيع اليوم ان نصفها بأنها علمية ، مارس الانسان السحر . والواقع ان الفكرة العامة الكامنة من وراء العلم والسحر كانت واحدة . ذلك لأن السحر انما هو محاولة للحصول على نتائج خاصة على أساس طقوس محددة بدقة . وهو مبني على الاعتراف بمبدأ السببية ، اي المبدأ القائل ، انه اذا توافرت نفس الشروط المسبقة ، ترتبت عليها نفس النتائج . وهكذا فإن السحر شكل أولى للعلم proto — science . اما الدين فينبثق من مصدر اخر . ففيه تُبذل محاولة للوصول الى نتائج مضادة للتعاقب المنتظم او معاكسة لها . فهو يمارس عمله في نطاق المعجزات ، التي تنطوي ضمنا على الغاء السببية . وهكذا فإن طريقتي التفكير هاتين مختلفتان كل الاختلاف ، برغم اننا كثيرا ما نجدهما ممتزجتين في الفكر البدائي .

ومن خلال الانشطة المشتركة التي تمارسها الجماعات سويا ، تنمو وسيلة الاتصال التي نطلق عليها اسم اللغة ، والتي تنحصر مهمتها الأساسية في ان تتيح للناس العمل من اجل هدف مشترك . فالفكرة الاساسية فيها هى فكرة الاتفاق . وهذه الفكرة ذاتها يمكن ان يُنظر اليها بالمثل ، على انها نقطة بداية المنطق . وهى تنشأ من أن الناس ، عند تبادل الاتصال بينهم ، يصلون آخر الأمر الى اتفاق ، حتى لو اكتفوا بأن يتفقوا على الاختلاف . ولكن اجدادنا كانوا عندما يصلون الى مثل هذا الطريق المسدود ، يسوون المسألة بممارسة القوة . فعندما تجهز على محدثك ، يستحيل ان يناقضك . غير انهم كانوا احيانا يلجأون الى بديل آخر ، هو متابعة المسألة بالمناقشة ، ان كانت تقبل المتابعة على الاطلاق . وهذا هو طريق العلم والفلسفة . وللقاريء ان يحكم بنفسه على مدى تقدمنا في هذه الناحية منذ عصور

ما قبل التاريخ .

إن فلسفة اليونـانيين تكشف طوال مراحلهـا عن تأثـير عدد من الثنائيات . وقد ظلت هذه الثنائيات ، في صورة أو أخرى ، تشكل حتى اليوم موضوعات يكتب عنها الفلاسفة او يتناقشـون حولهـا . واساس هذه الثنائيات جميعا ، التمييز بـين الصـواب والخطـأ ، او الحقيقة والبطلان . ويرتبط بها ارتباطا وثيقا ، في الفكر اليونانـي ، ثنائيتا الخير والشر ، والانسجام والتنافر او النزاع . ثم تأتي بعد ذلك ثنائية المظهر والحقيقة ، التي ما تزال حية الى حد بعيد في يومنا هذا . والى جانب هذه نجد مسألتي العقل والمادة ، والحـرية والضرورة . وهناك فضلا عن ذلك مسائل كونية تتعلق بكون الاشياء واحدة ام كثيرة ، بسيطة ام معقدة ، واخيراً ثنائية الفوضى والنظـام ، والحـد واللامحدود .

والحق ان الطريقة التي عالج بها الفلاسفة الأوائل هذه المشكلات هى طريقة ذات دلالة بالغة . فقد تنحاز احدى المدارس الى احـد طرفي الثنائية ، ثم تظهر بعدها مدرسة اخرى تثير اعتراضات وتتخذ وجهة النظر المضادة . وفي النهاية تأتي مدرسة ثالثة وتقوم بنوع من الحل الوسط الذي يتجاوز الرأيين الاصليين . والواقع ان هيجل قد توصل أول الأمر الى فكرته عن الجـدل (الديالكتيك) عن طريق ملاحظـة « معـركة الارجوحـة » هذه بـين المذاهـب المتنافسـة لدى الفلاسفة السابقين لسقراط .

وهنـاك صلات متبادلـة ، على انحـاء ما ، بـين كثـير من هذه الثنائيات . على اننا سوف نتجاهل هدف الدقة التامة فنعزل كلا منها عن الأخريات حتى نكشف عن مختلف انواع المشكلات التي كانت تعالجها الفلسفة . فثنائية الصواب والخطأ قد نوقشت في المنطق . أما

مسائل الخير والشر ، والانسجام والتنافر ، فتنتمي الى الاخلاق . واما مشكلات المظهر والحقيقة ، والعقل والمادة ، فيمكن النظر اليها على انها هى المشكلات التقليدية لنظرية المعرفة او الايستمولوجيا .

واخيرا فأن الثنائيات المتبقية تنتمى ، بدرجات متفاوتة ، الى مبحث الوجود (الأنطولوجيا) . وبطبيعة الحال فليس في هذه التقسيمات فواصل قاطعة ، بل ان الحدود الفاصلة بينها قد تُعْبَر ، وربما كان عبور الحدود هذا من السمات المميزة للفلسفة اليونانية .

**

لقد ظهرت أول مدرسة للفلاسفة العلماء في ملطية miletus ، وهى مدينة كانت تقع على ساحل أيونية ، وكانت مركزا نشطا للتبادل التجاري ، توجد في جنوبها الشرقي قبرص وفينيقيا ومصر . وفي شمالها بحر ايجه والبحر الاسود ، والى الغرب ، عبر بحر ايجه ، توجد ارض اليونان الأصلية وجزيرة كريت . ولقد كانت ملطية تتصل اتصالا وثيقا ، في الشرق ، بإقليم ليديا lydia وعن طريقه تتصل بامبراطوريات ما بين النهرين . ومن ليديا تعلم أهل ملطية سك عملات ذهبية تستخدم نقودا . وكان ميناء ملطية يزخر بأشرعة من بلاد متعددة ، كما كانت مخازنه تمتلىء سلعا من كافة ارجاء العالم . ومع وجود النقود بوصفها وسيلة عالمية لاختزان القيمة ومبادلة سلعة بأخرى ، لم يكن من المستغرب ان نجد الفلاسفة الملطيين يطرحون أسئلة عن الاصل الذي جاءت منه الاشياء جميعا .

ولقد نسب الى طاليس Thales الملطى قوله « ان الاشياء جميعا جاءت من الماء » . وعلى هذا النحو بدأت الفلسفة والعلم . ولقد كان طاليس في نظر التراث اليوناني واحدا من « الحكماء السبعة » ويذكر لنا هيرودوت انه تنبأ بكسوف للشمس ، وقد حسب الفلكيون موعد هذا الكسوف فوجدوا انه حدث في عام ٥٨٥ ق. م. . ومن

ثم فقد اعتبر ذلك التاريخ فترة نضوج هذا الفيلسوف . وليس من المرجح ان يكون طاليس قد كون نظرته عن الكسوف الشمسي ، بل لا بد انه كان على دراية بالسجلات البابلية المتعلقة بهذه الظاهرة ، ومن ثم فقد عرف متى يبحث عن الكسوف . ومن حسن الحظ ان ذلك الكسوف بالذات كان من الممكن رؤ يته في ملطية (مما ساعد على تحـديد عصر طاليس بدقـة ، كما ساعـد بلا شك على ذيوع شهرته . وبالمثل فان من المشكوك فيه جدا ان يكون قد تمكن من أن يثبت ، هندسيا ، نظريات تطابق المثلثات . ولكنه تمكن بلا شك من تطبيق القاعدة العملية التي كان يستخدمهـا المصريون القدمـاء في قياس ارتفاع الهرم ، لكي يهتدي بواسطتها الى المسافة التي تبعد بها السفن في البحر ، ومسافة الأشياء الأخرى التي يستحيل الوصـول اليها . وهكذا كانت لديه فكرة عن امكان تطبيق القواعد الهندسية على نطاق عام. وفكرة التعميم هذه فكرة يونانية اصيلة .

كذلك نسب الى طاليس قوله ان للمغناطيس نفسـا لانـه يحـرك الحديد ، أما عبارته الأخرى القائلة ان الاشياء كلها مليئة بالآلهة ، فليست مؤكدة بالقدر نفسه ، ومن الجائز انها نسبت اليه على اساس عبارته السابقة ، ولكن يبـدو انهـا تجعـل العبـارة الاولى غـير ذات موضوع ، لأن القول بأن للمغناطيس نفسا لا يكون له معنى الا اذا لم تكن للأشياء الاخرى نفوس .

ولقـد ارتبـط اسـم طاليس بقصص كثيرة ، ربمـا كان بعضهـا صحيحا . فقد قيل انه عندما ووجه بتحد في احـدى المناسبـات ، ابدى عبقريته العلمية بالتحكم في سوق زيت الزيتون . ذلك لأن معرفته بالأرصاد الجوية قد دلتـه مقدمـا على ان المحصـول سيكون وفيرا ، فاستأجر كل المعاصر التي امكنه ان يضع يده عليها ، وعندما

حان الوقت ، اجَّرها بالسعر الذي يريد ، فربح بذلك مالا وفيرا ، وأثبت للساخرين ان الفلاسفة يمكنهم ، لو شاءوا ان يكسبوا المال بوفرة .

على ان أهم آراء طاليس ، هو قوله ان العالم يتألف من الماء ، وهى عبارة ليست مسرفة الى الحد الذي تبدو عليه للوهلة الاولى ، ولا هى مجرد نتاج للخيال المنفصل عن المشاهدة ، فقد تبين في عصرنا هذا ان الهيدروجين ، الذي هو العنصر المولد للماء ، هو العنصر الكيمائي الذي يمكن تخليق جميع العناصر الاخرى منه (*) . والواقع ان الراي القائل ان المادة كلها واحدة ، هو فرض علمي جدير بالاحترام . أما عن الملاحظة ، فان وجود المرء قريبا من البحر ييسر عليه ملاحظة عملية تبخر المياه بواسطة الشمس ، وتجمع بخار الماء على السطح لكى تكون سحبا تتحلل مرة اخرى على صورة امطار . ووفقا لهذا الرأي تكون الأرض نوعا من الماء المركز ، صحيح أن تفاصيل هذا قد تبدو عندئذ مسرفة في الخيال ، غير ان من الانجازات التي تدعو الى الاعجاب ان يكتشف مفكر ان هناك مادة تظل على ما هى عليه برغم اختلاف الحالات التي تتجمع بها .

ولقد كان الفيلسوف الملطي التالي هو انكسيمندر ، الذي يبدو انه ولد حوالي عام ٦١٠ ق. م. ولقد كان ، مثل طاليس ، مخترعا ومتمرسا في المسائل العلمية . فهو أول راسم للخرائط ، وهو زعيم مستوطنة من المستوطنات الملطية على ساحل البحر الاسود .

(*) يرتكب رسل هنا ما نعتقد انه خطأ منهجي ينبغي تجنبه ، وهو قراءة كشوف متاخرة في اقوال فلاسفة قدماء . فحتى لو تصادف ان تحققت بعض اقوال القدماء في عصور لاحقة ، فإن طريقة الكشف في الحالتين مختلفة كل الاختلاف : اذ هى تأملية في حالة الفلاسفة ، وتجريبية دقيقة في حالة العلماء المتاخرين . وعلى ذلك لا ينبغي ان ننسب فضلا لراي فيلسوف ، أو لأي نص قديم ، لو تصادف ان حققه العلم فيما بعد ، مادام هذا الرأي ، او ذاك النص ، لم يقم في البداية على أي اساس علمي دقيق . المترجم

وقد انتقد انكسيمندر نظرية طاليس الكونية . فما الداعي الى اختيار الماء ؟ ان المادة الاصلية التي صنعت منها الاشياء لا يمكن ان تكون واحدة من الصور المحددة لهذه المادة ، ومن ثم ينبغي ان تكون شيئا مختلفا عن هذه كلها ، شيئا اساسيا اسبق منها . ذلك لأن اشكال المادة المختلفة تتنازع فيما بينها بلا انقطاع ، فيتنازع الحار ضد البارد ، والرطب ضد الجاف . فهى تتعدى دواما كل على الاخرى ، او ترتكب « ظلما » ، بالمعنى اليوناني الذي تدل فيه هذه الكلمة على اختلال التوازن . ولو كان اي من هذه الاشكال هو المادة الاساسية لتغلب على الاشكال الأخرى منذ وقت طويل . ان المادة الاصلية هى ما يسميه ارسطو بالعلة المادية ، وقد اطلق عليها انكسيمندر اسم « اللامحدود » ، اي انها تجمُّع لانهائي للمادة يمتد في كل الاتجاهات . ومن هذا الأصل ينشأ العالم ، واليه سيعود آخر الامر .

ولقد كانت الارض في رأي انكسيمندر اسطوانة تطفو بلا قيود ، نوجد نحن على وجه احد طرفيها . وهو يفترض فضلا عن ذلك ان عالمنا محاط بعدد لانهاية له من العوالم الاخرى . ولفظ « عالم » يدل هنا على ما نسميه الآن باسم « المجرة » . وتتحكم في الوظيفة الداخلية لكل عالم حركة محورية تجذب الأرض نحو المركز ، اما الاجرام السماوية فهى حلقات من نار يحجبها الهواء الا في نقطة واحدة ، ويمكننا تشبيهها بإطار العجلة الذي لا يظهر منه الا الصمام . وبطبيعة الحال فمن الواجب ان نتذكر ان الهواء كان في نظر اليونانيين في ذلك الحين قادرا على حجب الاشياء واخفائها .

أما رأى انكسيمندر في اصل الانسان فكان « حديثا » الى حد بعيد . ذلك لان ملاحظته ان الانسان يحتاج في صغره الى فترة طويلة من الرعاية والحماية جعلته يستنتج انه لو كان الانسان دائما على ماهو

عليه الآن ، لما تمكن من البقاء . وعلى ذلك فلا بد انه كان فيما مضى مختلفا ، اى لا بد انه تطور من حيوان يستطيع ان يرعى نفسه في وقت اسرع . وهذه حجة في الاثبات يطلق عليها اسم « برهان الخلف reductio ad absurdum »وفيها تستدل من افتراض معين على نتيجة واضحة البطلان ، وهى في هذه الحالة أن الانسان لم يستطع البقاء ، فيترتب على ذلك ضرورة رفض ذلك الافتراض . ولو كانت هذه الحجة سليمة ، أعنى لو ان الانسان كان دائما على ما هو عليه الآن ، يترتب عليه انه ما كان يستطيع أن يستمر في البقاء ـ وهى نتيجة اعتقد انها صحيحة ـ لأصبح في استطاعة هذه الحجة ، دون اي برهان آخر ، أن تثبت أن هناك بالفعل نوعا من العملية التطورية المستمرة . غير ان انكسيمندر لم يكتف بهذه الحجة ، بل مضى الى القول إن الانسان يرجع أصله الى اسماك البحر ، وايد ذلك بملاحظات عن حفريات باقية ، كما ايده بملاحظة الطريقة التي تطعم بها اسماك القرش صغارها . وبناء على هذه الاسباب كان من الطبيعي ان ينصحنا انكسيمندر بالامتناع عن اكل الأسماك . اما مسألة ما اذا كان اخوتنا في اعماق البحار يبادلوننا نفس هذه المشاعر الرقيقة ، فتلك مسألة لم يقم عليها دليل !

إما ثالث المفكرين المشاهير في ملطية فهو أناكسيمنيس Anascimenes الذي لا نعرف شيئا محددا عن الزمن الذي عاش فيه ، سوى انه كان آخر الفلاسفة الثلاثة زمنيا . وتُعدّ نظرياته ، في نواح معينة ، خطوة الى الوراء بالقياس الى انكسيمندر ، ولكن على الرغم من ان تفكيره كان اقل ميلا الى المغامرة ، فان آراءه في مجملها كانت اقدر على الاستمرار . انه يرى ، مثل انكسيمندر ، أن هناك مادة أساسية ، غير أن هذه في نظره مادة محددة ، هى الهواء . فاشكال

المادة المختلفة التي نراها حولنا تنشأ من الهـواء عن طريق عمليتـي التكاثف والتخلخـل . ولما كانـت هذه طريقـة اخـرى للتعبـير عن الفكرة القائلة ان جميع الاختلافات ، انما هى اختلافات في الكم او المقدار ، فلا بأس على الاطلاق عندئذ من ان نقـول بمـادة واحـدة تكون هى الأساس . وهو يرى أن الهواء هو قوام النفس ، وهو يحفظ للعالـم حياتـه مثلما يحفـظ لنـا حياتنـا ، وهــذا رأى سيقــول به الفيثاغوريون فيما بعد . أما في نظريته الكونية فقد سار أناكسيمنيس في الطريق الخطأ . ومن حسن الحظ ان الفيثاغوريين قد اقتفوا اثـر انكسيمندر في هذه الناحية . ولكنهم في بقية النواحي كانوا اميل الى التأثر بأناكسيمنيس ، وهو بمعنـى ما امـر له ما يبـرره . فقـد كان اناكسيمنيس آخر ممثل لهذه المدرسة ، وهو الذي حمل تراثها كلـه . وفضلا عن ذلك فان نظريته في التكاثف والتخلخل كانت هى التـي ختمت بحق نظرة المدرسة الملطية الى العالم .

لقـد كان فلاسفـة ملـطية رجـالا ذوى مزاج يختلف عن أولئـك المتخصصين الذين نطلق عليهم الفلاسفة في ايامنا هذه . فقد كانوا منهمكين في الشئون العملية للمدينة ، وكانوا قادرين على مواجهـة كافة الاحتمالات . ولقـد رأى البعض ان نظـريات انكسيمنـدر قد عُرضت في ثنـايا دراسـة عن الجغـرافيا بالمعنـى الواسـع ، وكانـت العناوين البـاقية لدينـا من دراسـات اصبحـت الآن مفقـودة تعنـى « تفسيرات للطبيعة المادية للاشياء » . وهكذا كان نطـاق اهتمامهـم واسعـا ، وان لم تكن طريقـة المعالجـة ، على الارجـح ، شديدة العمق . ولا شك ان احتجاج الفيلسوف هرقليطس فيما بعد انما كان منصبا على هذا النوع من « الالمام من كل شيء بطرف » .

غير أن الاسئلة التي تُطرح ، في الفلسفـة ، تفـوق في اهميتهـا الاجابات التي تقدّم . ومن هذه الزاوية كانت مدرسة ملطية جديرة

بالشهرة التي احرزتها . كذلك لم يكن المستغرب ان تكون أيونية ، التي انجبت هوميروس ، هى ايضا مهد العلم والفلسفة . ذلك لأن الدين عند هوميروس، كما رأينا ، كان ذا طابع اوليمبي ، وظل محتفظا بهذا الطابع . وفي مثل هذا المجتمع الذي لا تثقل عليه النزعة الصوفية كثيرا ، تتوافر للنظر العلمي فرصة اكبر ، وعلى حين ان كثيرا من مدارس الفلسفة اليونانية التالية كان لها من الصوفية نصيب ، فينبغى ان نذكر دائما انها كانت جميعا مدينة بالفضل للملطيين .

إن المدرسة الملطية لم تكن مقيدة بأية حركة دينية . بل ان من السمات الملفتة للنظر في الفلاسفة السابقين لسقراط أنهم كانوا جميعا على خلاف مع التراث الديني السائد . وهذا يصدق حتى على مدارس كالفيثاغورية ، التي لم تكن في ذاتها معارضة للدين . ولقد كانت الممارسات الدينية لليونانيين ككل مرتبطة بالأعراف السائدة في « دول المدينة » المختلفة ومن هنا فإن الفلاسفة عندما كانوا يسيرون في طرق خاصة بهم ، لم يكن من المستغرب ان يدخلوا في نزاع مع عقائد الدولة في مدنهم ، وهو مصير يتعرض له جميع اصحاب العقول المستقلة في كل زمان ومكان .

وعلى مسافة قريبة من ساحل أيونية تقع جزيرة ساموس Samos . ولكن على الرغم من القرب المكاني فإن تقاليد الجزر كانت في نواح هامة أكثر محافظة من تقاليد المدن الواقعة في قلب البلاد ذاتها . ففي الجزر يبدو ان بقايا حضارة بحر إيجه الغابرة ظلت تمارس تأثيرها طويلا ، وهذا فارق ينبغي ان نأخذه في حسباننا في بحوثنا التالية . فعلى حين ان أيونية التي انجبت هوميروس ومدرسة ملطية القديمة لم تكن على وجه الاجمال ميالة الى ان تأخذ الدين بجدية ، فان عالم الجزر كان منذ البداية اكثر استعدادا لتقبل التأثير الأورفى الذي انطبع

على ما تبقى من معتقدات حضارات كريت وبحر إيجه .

لقد كانت الديانة الأولمبية مسألة قومية لا تنطوي على عقائد دينية راسخة بالمعنى الدقيق . اما الأورفية فكانت لها نصوصها المقدسة ، وكانت تربط بين معتنقيها برباط من المعتقدات المشتركة . وفي هذه الحالة تصبح الفلسفة طريقا للحياة وموقفا منها بالمعنى الذي سيعتنقه سقراط فيما بعد .

ولقد كان رائد هذه الروح الجديدة في الفلسفة هو فيثاغورس ، الذي كان مواطنا لجزيرة ساموس . ونحن لا نعرف الكثير عن تاريخ حياته وتفاصيلها ، ولكن يقال ان فترة ازدهاره كانت حوالى عام **٥٣٢** ق. م. ، ايام حكم الطاغية بوليكراتيس Polycrates . ولقد كانت مدينة ساموس منافسة لملطية وغيرها من مدن الأرض اليونانية الاصلية التي سقطت في ايدي الغزاة الفرس بعد ان استولوا على سارديس Saradis ، في عام **٥٤٤** ق. م. وكان بوليكراتيس لوقت ما حليفا وثيقا لأمازيس Amasis ، ملك مصر ، وهذا هو بالطبع اصل الرواية القائلة إن فيثاغورس سافر الى مصر ، ومنها استمد معارفه الرياضية . وايا كان الامر فإن فيثاغورس قد رحل عن ساموس لانه لم يستطع ان يتحمل حكم بوليكراتيس الاستبدادي ، واستقر في كروتون Croton وهي مدينة يونانية في جنوب ايطاليا ، حيث انشأ الجماعة التي تنسب اليه . وقد عاش في كروتون عشرين عاما حتى سنة **٥١٠** ق. م. وبعد ان قامت ثورة ضد مدرسته ، انسحب الى ميتابونتيون Metapontion ، حيث عاش حتى وفاته .

لقد كانت الفلسفة عند مفكري ملطية ، كما رأينا من قبل ، مسألة عملية الى حد بعيد ، وكان في استطاعة الفلاسفة ان يكونوا رجال عمل ، بل كانوا بالفعل كذلك . اما في التراث الفيثاغوري

فقد برزت وجهة النظر المضادة . فهنا اصبحت الفلسفة تأملا منعزلا للعالـم . ويرتبـط ذلك بالتأثير الأورفي الـذي يتجسـد في النظـرة الفيثاغورية الى الحياة ، ففي هذه النظرة يتوزع النـاس بـين ثلاث شعاب في الحياة ، وكما ان هناك ثلاثة انـواع من النـاس يحضرون الالعـاب الاولمبية ، فكذلك توجـد في المجتمـع ثلاثـة انـواع من الناس ، أدناهـا هـم اولئـك الـذين يبيعـون ويشتـرون ، ويليهـم المشتركون في المسابقات ، واخيرا المتفرجـون الـذين يحضرون لكي يشاهدوا ، اي « الناظرون » بالمعنى الحرفي (المستمد من النظر) . هؤلاء الأخيرون هم الـذين يعادلـون الفلاسفـة . وطريقـة الحياة الفلسفية هى الوحيدة التي تحمـل قدرا من الأمـل في التغلـب على تقلبات الحياة ، وتتيح لنا الخلاص من دوامة الميلاد من جديد ، ذلك لأن الفيثاغوريين كانوا يؤمنون بأن الروح تمر بسلسلة متعاقبـة من حالات التناسخ .

هذا الجانب من التراث كان يرتبط بعدد من المحرمات والنواهي البدائية . أما التقسيم الثلاثي لأنماط الحياة فسوف نجده مرة اخرى في جمهورية افلاطون ، بل سنجد فيها بالفعل قدرا كبيرا من التعـاليم الفيثاغورية وآراء المدارس السابقة لسقراط . ذلك لأن من الممـكن القول ان افلاطون يقدم الينا مركبا جامعا للصراعات المذهبية بـين الفلاسفة الأوائل .

ومن جهة اخرى فان المدرسة الفيثاغورية قد أدت الى ظهور تراث علمي ، ورياضي على وجه التخصيص ، اذ كان علماء الرياضة هم الورثة الحقيقيون للفيثاغـورية ، وعلى الرغـم من العنصر الصـوفي النـاشيء عن حركة الاحياء الأورفية ، فان هذا الجانـب العلمـي للمدرسـة لم يلحقـه أي تشـويه من جراء هذه الافـكار الـدينية

الأورفية . ولم يصبح العلم نفسه عندهم مصطبغا بالصبغة الدينية ، على الرغم من ان اتخاذ الاسلوب العلمي في الحياة هو ذاته امر ذو مغزى ديني .

ولقد كانت الموسيقى من العوامل الهامة في الجانب التطهيري لأسلوب الحياة هذا ، ومن الجائز جدا ان اهتمام الفيثاغوريين بالموسيقى كان راجعا الى تأثيرها التطهيري هذا . وايا كان الامر فقد اكتشف فيثاغورس العلاقات العددية البسيطة لما نسميه الآن بالمسافات الموسيقية . فالوتر المشدود يصدر الصوت الثامن (الأوكتاف) اذا قُسم طوله الى النصف . وبالمثل فاذا أُنقص الطول الى ثلاثة أرباع ، حصلنا على الصوت الرابع ، واذا أُنقص الى الثلثين حصلنا على الخامس . والصوتان الرابع والخامس معا يصنعان الثامن (الاوكتاف) ، اى ٤/ ٣ × ٣/ ٢ = ٢/ ١ . وهكذا فان هذه المسافات تناظر النسب القائمة في العلاقة التوافقية ٢ : ٤/٣ : ١ . ولقد حاول البعض ان يربط بين المسافات الثلاث للوتر المشدود وبين طرق الحياة الثلاثة . ومع ان هذا لا بد ان يظل ضربا من التخمين ، فمن المؤكد ان الوتر المشدود سيلعب منذ الآن دورا اساسيا في الفكر الفلسفي اليوناني . ذلك لان فكرة الانسجام ، بمعنى التوازن ، والتوفيق بين الاضداد ، كالمرتفع والمنخفض ، والجمع بينهما عن طريق الضبط الصحيح للنغم ، ومفهوم الوسط او الطريق الأوسط في الاخلاق ، ونظرية الامزجة الاربعة ، كل هذه ترجع في النهاية الى الاكتشاف الذي توصل اليه فيثاغورس . وسوف نجد الكثير من هذه الأفكار عند افلاطون .

ومن المحتمل جدا أن الكشوف في ميدان الموسيقى هى التي ادت الى الفكرة القائلة بإن الاشياء كلها اعداد ، بحيث يتحتم علينا ، من اجل فهم العالم المحيط بنا ، ان نهتدي الى العدد في الأشياء . وما ان

ندرك البناء العددي ، حتى تتحقق لنا السيطرة على العالم . وتلك فكرة عظيمة الأهمية . وعلى حين ان دلالتها قد ضاعت مؤقتا بعد العصر الهلينستي ، فقد عاد الاعتراف بها مرة اخرى بعد ان ادت حركة احياء المعرفة الى بعث اهتمام متجدد بالمصادر القديمة . وقد اصبحت هذه الفكرة من السمات الرئيسية في النظرة الحديثة الى العلم . كذلك فاننا نجد لدى فيثاغورس ، لأول مرة ، اهتماما بالرياضيات لا ينبعث اساسا من الاحتياجات العملية . صحيح انه كانت لدى المصريين القدماء بعض المعارف الرياضية ، ولكن هذه المعارف لم تتجاوز ما كانوا يحتاجون اليه لبناء اهراماتهم او لقياس مساحة حقولهم . اما اليونانيون فهم الذين بدأوا بدراسة هذه المسائل « حبا في البحث ذاته » على حد تعبير هيرودوت ، وكان فيثاغورس واحدا من اسبقهم في هذا الميدان .

وقد استحدث فيثاغورس طريقة لتصوير الاعداد بوصفها تنظيمات من النقط او الحصى ، وتلك في الواقع طريقة في الحساب ظلت باقية ، بصورة او بأخرى ، وقتا طويلا من بعده ، بل ان الكلمة اللاتينية التي تدل على عملية الحساب caculation تعني « التعامل مع الحصى » (*) .

وترتبط بذلك دراسة سلاسل حسابية معينة . فاذا رتبنا صفوفا من الحصى بحيث يحتوي كل صف منها على واحدة تزيد عما قبله ، ، بادئين بالواحد ، عندئذ نحصل على عدد « مثلث ».وقد اوليت اهمية خاصة الى هذا العدد المثلث tetraktys الذي يتألف من اربعة صفوف ، والذي يثبت ان ١ + ٢ + ٣ + ٤ = ١٠ . وبالمثل فان

(*) كلمة calculus في اللاتينية تعني « حصاة » . المترجم)

مجمـوع الاعداد الفردية المتعاقبة يساوي عددا « مربعا » ، ومجمـوع الاعداد الزوجية المتعاقبة يساوي عددا « مستطيلا » .

وفي الهندسة اكتشف فيثاغـورس النظـرية المشهـورة القائلـة ان المربع المقام على وتر المثلث القائم الزاوية يسـاوي مجمـوع مربعـى الضـلعين الآخرين ، وان لم نكن نعرف طبيعة البرهان الذي اثبتها به . وهنا نجـد مثـلا آخـر لمنهـج التعميم والبرهـان ، على عكس القواعد العملية المكتسبة بالخبرة . على ان اكتشاف هذه النظرية قد ادى الى اشكال هائل في المدرسة الفيثاغورية . ذلك لان من نتائجها ان المربع المقـام على وتـر المربـع يسـاوي ضعف المربـع المقـام على ضلعه . ولكن اي عدد « مربع » لا يمكن تقسيمه الى عددين مربعين متسـاويين . ولذا فان المشكلة لايمكن حلها عن طريق ما نسميه الأن بالاعداد الجذريةrational . فالوتر لأ يتناسب قياسا مع الضلع . ولا بد لحل هذه المشكلة من نظرية في الاعداد الصماءirrational ، وهى النظرية التي وضعها فيثاغوريون متأخرون . ومن الواضح ان اسم « الصماء » في هذا السياق يرجع الى هذا الاشكال الرياضي المبكر . وتقول احدى الروايات ان واحدا من اعضاء الجماعة الفيثاغورية قد اغرق في البحر لانه باح بهذا السر .

ولقد ارتكز فيثاغـورس ، في نظريتـه عن العالـم ، على تعـاليم الفلاسفة الملطيين مباشرة ، وجمع بينهـا وبـين نظرياتـه الخاصـة في الاعداد . فالاعـداد في الترتيبـات التـي ذكرناهـا من قبـل تسمـى « احجار الحدود » ، وهى تسمية ترجع قطعا الى ان هذا المفهوم كان مرتبطـا بقياس الحقـول ، او « الهندسـة » (قياس الارض— geo metry) بالمعنى الحرفي للكلمة . ففـي رأى فيثاغـورس ان الهـواء اللامحدود هو ما يحافظ على تميز الوحدات ، والوحدات هى التي تجعل اللامحـدود قابـلا للقياس . وفضـلا عن ذلك فاللامحـدود هو ذاتـه

الظلمة ، والحد هو النار ، وهو تصور نابع ، كما هو واضح ، من رؤية السماء والنجوم . وقد اعتقد فيثاغورس ، شأنه شأن الملطيين ، ان هناك عوالم كثيرة ، وإن كان من غير المحتمل ، تبعا لنظرته الى العدد ، ان يكون قد وصفها بانها عوالم لا تعد ولا تحصى . وقد توسع فيثاغورس في فكرة انكسيمندر ، فذهب الى ان الارض كرة ، وتخلى عن نظرية الدوامة التي قال بها الملطيون . غير ان القول بنظرية في مركزية الشمس كان لا بد ان ينتظر مجيء فيلسوف لاحق ، كان بدوره من سكان ساموس .

ولقد كان اهتمام الفيثاغوريين بالرياضيات هو الذي ادى الى ظهور نظرية سنصادفها فيما بعد ، هي نظرية المثل او نظرية الكليات universals . فحين يبرهن الرياضي على نظرية خاصة بالمثلثات ، فانه لا يتحدث عن اي شكل محدد مرسوم في مكان ما ، وانما يتحدث عن شيء يراه بعين العقل . ومن هنا ينشأ التمييز بين المعقول والمحسوس . وفضلا عن ذلك فان النظرية التي يتم اثباتها تكون صحيحة بلا قيد او شرط ، وتظل صحيحية في كل زمان . وحسبنا ان نسير خطوة واحدة بعد ذلك لنصل الى الرأي القائل ان المعقول وحده هو الحقيقي والكامل والازلي ، على حين أن المحسوس ظاهري ، ناقص ، زائل ، فتلك اذن نتائج مباشرة للفيثاغورية ، ظلت مسيطرة على الفكر الفلسفي ، فضلا عن الفكر اللاهوتي ، منذ ذلك الحين .

ولنذكر ايضا أن الإله الرئيسي عند الفيثاغوريين كان أبولو ، على الرغم مما في معتقداتهم من عناصر أورفية ، ولقد كان التيار الأبولوني هو الذي ميز اللاهوت العقلاني في اوروبا من صوفية الشرق .

وهكذا تزعزعت اركان العقيدة الاولمبية القديمة تحت تأثير

الفيثاغوريين الأوائل ، وظهرت محلها نظرة دينية جديدة . على ان زينوفان Xenophanes قد شن هجوما اعنف بكثير على الآلهة التقليدية . وقد ولد زينوفان هذا ، على الارجح ، في عام ٥٦٥ ق. م. في ايونية ، وهرب الى صقلية عندما جاء الغزو الفارسي في عام ٥٤٠ . ويبدو ان هدفه الرئيسي كان استئصال مجموعة آلهة الأوليمب التي اتخذ كل منها صورة الانسان ، كما انه عارض النزعة الصوفية التي سادت حركة الاحياء الأورفية ، وتهكم على فيثاغورس .

اما الشخصية التالية في ذلك التراث الفلسفي فهي شخصية هرقليطس Heracleitus الذي كان ينتمي الى مدينة افسوس Ephesus والذي كانت فترة ازدهاره هي نهاية القرن السادس . ونحن لا نكاد نعرف عن حياته شيئا باستثناء انتمائه الى اسرة ارستقراطية . غير ان بعض الشذرات من كتاباته ظلت باقية ، ومنها ندرك بسهولة لماذا لقب بلقب « الغامض » ، ففي اقواله نغمة الكلمات التنبؤية ، وشذرات مقتضبة رشيقة ، حافلة بالمجازات الحية . فهو يقول مثلا ، عن دورة الحياة والموت : « ان الزمن طفل يلعب النرد ، والقوة الملكية انما يتحكم فيها طفل » وهو في هجماته المترفعة على الجهلاء يطلق العنان لازدرائه في عبارات لاذعة : « ما اشبه الحمقى ، حين يسمعون ، بالصم وعليهم يصدق المثل القائل انهم غائبون في حضورهم » كما يقول : « الاعين والآذان شهود مضللون للناس ان كانت لهم نفوس لا تفهم لغتها » .

ولكي يذكرنا بأن الانجازات القيمة تكلف عملا وجهدا جما ، يقول : « من يبحثون عن الذهب يحفرون من التراب الكثير ، ولا يجدون الا القليل » ، اما اولئك الذين يجدون في ذلك صعوبة ، فانه

يرفض موقفهم قائلا : « ان الحمير تفضل التبن على التبر » ، ولكن حتى على الرغم من موقفه هذا ، فانه يستبق فكرة عبّر عنها سقراط فيما بعد بكلمة مشهورة ، هى الفكرة القائلة إننا لا ينبغي ان نفـرط في التباهي بما نعلم « ان الانسان امام الله وليد رضيع ، كالطفل في عين الرجل » .

ولو تأمل المرء آراء هرقليطس عن كثب لاستطاع فهمها على نحو اوضح . فعلى الرغم من ان هرقليطس لم تكن لديه الميول العملية التي اتسم بها الأيونيون السابقون له ، فإن جذور تفكيره النظـري كانت ترجع الى تعاليم الأيونيين وفيثاغورس معا . فقد سبق ان قال انكسيمندر ان الاضداد المتنافسة تعود الى اللامحدود ، كما تكفر عن تعدياتها كل على الآخر . ومن جهة اخرى قال فيثاغـورس بفـكرة الانسجام . ومن هذين العنصريين وضع هرقليطس نظرية جديدة ، هى اهم كشف واسهام له في الفلسفة ، وهى النظرية القائلة ان قوام العالم الحقيقي هو التآلف المتوازن بين الاضداد . فمن وراء صراع الاضداد ، وفقا لمقادير محسوبة ،يكمن انسجام خفي او تناغـم هو جوهر العالم .

على ان هذه الفكرة الكونية لا تظهر للعيان في كثير من الاحيان ، لان الطبيعة تحب الاختفاء ، بل يبدو ان رأيه هو أن التناغم ينبغي ، بمعنى ما ، أن يكون شيئا لا تدركه العين على الفور . «فالتناغم الخفي أفضـل من الواضح » بل ان النـاس كثـيرا ما يتغافلـون عن وجـود الانسجام . « ان الناس لا يعرفون كيف يتفق ما هو متباين مع ذاته . انه تناغم لتوترات متضادة ، كتناغم القوس والقيثارة » .

وهكذا فان الخلاف والصراع هو المبدأ المحرك الذي يحفظ للعالم حياته . « لقد كان هومـيروس على خطـأ حـين قال : ليت الصراع يختفي من بين الآلهة والناس ! اذ انه لم يدرك انه كان يدعو بذلك

لدمار العالم . فلو استجيب لدعائه هذا ، لفنيت الأشياء جميعا . »
وبهذا المعنى المنطقي ، لا بالمعنى العسكري ، ينبغي ان نفهم عبارته القائلة ان « الحرب أبو الاشياء جميعا »(*) هذا الرأي يحتاج الى مادة أساسية جديدة تنطوي على تأكيد لأهمية الفاعلية والنشاط . وهكذا سار هرقليطس في طريق الفلاسفة الملطيين من حيث المبدأ ، لا من حيث التفاصيل ، فاختار النار . « الأشياء جميعا تتبادل مع النار ، والنار مع الأشياء جميعا ، كما تتبادل السلع مع الذهب والذهب مع السلع » هذا التشبيه التجاري يكشف عن مغزى النظرية . فلهب المصباح الزيتي يبدو كما لو كان شيئا ثابتا ، مع أن الذي يحدث طوال الوقت هو ان الزيت يستهلك بالتدريج ، والوقود يتحول الى لهب ، والسناج يترسب من احتراقه ، وهكذا فان كل ما يحدث في العالم انما هو عملية تنطوي على مبادلات من هذا النوع ، ولا شيء يظل على حاله أبدا ، « انك لا تستطيع ابدا ان تنزل في النهر نفسه مرتين ، لأن مياها جديدة تتدفق عليك بلا انقطاع » ومن أجل هذا النوع من التشبيه نسب الكتاب المتأخرون الى هرقليطس تلك الكلمة المشهورة « كل الاشياء في صيرورة » ، كما كان سقراط يلقب أتباع هرقليطس بلقب « المتدفقين » .

ومن المهم أن نضع العبارة السابقة في مقابل شذرة أخرى لهرقليطس تقول : « إننا ننزل في النهر نفسه ولا ننزل فيه ، اننا نكون ولا نكون » اذ يبدو للوهلة الاولى ان من المستحيل التوفيق بين هذه العبارة الأخيرة وبين سابقتها ، غير ان القول الأخير ينتمي الى جانب

(*) على الرغم من ان كلمة « الحرب » مؤنثة في اللغة العربية ، فلم يكن من الممكن ، في ضوء المعنى المقصود ، ان نقول « الحرب أم الاشياء جميعا » ، لما تحمله كلمة « أم » من ارتباطات عاطفية لا وجود لها في النص .

(المترجم)

آخر من النظرية . فمفتاحها يكمن في نصفها الثاني ، اذ أن عبارة « اننا نكون ولا نكون » انما هي تعبير غامض عن القول إن اساس وحدة وجودنا هو التغير الدائم ، أو اذا استخدمنا اللغة التي اصطنعها أفلاطون فيما بعد ، إن وجودنا صيرورة دائمة . وكذلك الحال في مثال النهر . فاذا نزلت اليوم في نهر التيمز ، ثم نزلت مرة أخرى غدا ، فانني أنزل في النهر نفسه ، ومع ذلك فان النهر الذي أنزل فيه ليس نفس النهر . واعتقد ان النقطة التي أرمي اليها هي من الوضوح بحيث لا يحتاج القارىء الى ان يمارس التجربة بنفسه ! وهناك عبارة اخرى تتضمن هذا المعنى نفسه ، وهي « الطريق الصاعد هو نفسه الطريق الهابط » ، فهذا شيء لاحظناه من قبل في حالة اللهب : اذ ان الزيت يصعد ، والسناج يهبط ، وكلاهما جزء من عملية الاحتراق ، ومن الجائز جدا ان العبارة ينبغي ان تؤخذ ، أولا وقبل كل شيء ، بمعناها الحرفي . فالطريق المنحدر يتجه الى أعلى والى أسفل ، تبعا للاتجاه الذي تسير فيه ، وهنا تذكرنا نظرية الاضداد عند هرقليطس بأن السمات التي تبدو متعارضة هي في واقع الأمر أجزاء اساسية من موقف ما . ولقد كان من أقوى العبارات التي استخدمها هرقليطس للتعبير عن هذه الفكرة قوله : « الخير والشر واحد » ، وهي عبارة لا تعني بالطبع ان الخير والشر هما نفس الشيء ، بل تعني عكس ذلك ، فكما ان المرء لا يستطيع تصور طريق صاعد بدون طريق هابط ، فكذلك لا يستطيع المرء ان يفهم فكرة الخير من غير ان يفهم فكرة الشر في الوقت ذاته . والواقع أنك لو أزلت الطريق الصاعد ، بازالة المنحدر مثلا ، فانك بذلك تقضي أيضا على الطريق الهابط ، وكذلك الحال في الخير والشر .

والى هذا الحد يمكن القول إن النظرية القائلة إن الأشياء كلها في

صيرورة ليست جديدة حقا . فقد كانت لأنكسيمندر آراء مماثلة تماما ، ولكن تفسير هرقليطس للسبب الذي من أجله تظل الأشياء كلها ، رغم هذه الصيرورة ، على ما هي عليه ، يمثل تقدما بالقياس الى الفلاسفة الملطيين . ولقد استُمدت الفكرة الرئيسية عن التناسب من فيثاغورس . فعن طريق المحافظة على النسب الصحيحة يعمل التغير الدائم على الاحتفاظ بالأشياء كما هي . وهذا يصدق على الانسان مثلما يصدق على العالم . ففي الطبيعة تتحول الأشياء وفقا لنسب ، وكذلك الحال في النفس البشرية ، التي تحدث فيها تحولات بين الجاف والرطب . فالنفس الرطبة تتدهور وتتعرض لخطر الانحلال ان لم تمنع النار ذلك ، وهي ملاحظة لا تخلو من الصواب حين يكون الامر متعلقا بانسان لا يكف عن الشراب . ومن جهة اخرى فان « النفس الجافة هي الاحكم والافضل » ، وان كان من الواجب الا نفرط في جانب الفضيلة بدوره ، لأن النار الزائدة قد تقتل النفس كما تقتلها الرطوبة الجامحة . ومع ذلك يبدو أن الفناء بالنار قد اعتبر نهاية أعظم ، ما دامت « الميتات الأعظم تنال حظوظا اعظم » وعلة ذلك هي ، على الأرجح ، ان النار هي الجوهر الأزلي . « هذا العالم ، الذي هو واحد بالنسبة للجميع ، ، لم يصنعه واحد من الآلهة او البشر ، وانما كان منذ الأزل ، وهو الآن ، وسيكون دائما نارا لا تخبو ابدا ، تشتعل بقدر ، وتنطفىء بقدر » ،

اما عن عمليات الطبيعة فانها كلها تجري وفقا للنسب الخاصة بها ، فليس من الواجب ان ننظر الى الصراع بين الأضداد على انه ظلم ، كما اعتقد أنكسيمندر ، بل ان الظلم يكمن في تجاهل النسب ، « ان الشمس لن تتجاوز نسبها » ، ولو فعلت للاحقتها أيدي ربات العدالة (إرينييس Erinyes) ، غير ان النسب ليست جامدة تماما ، وكل ما هو مطلوب هو الا تتجاوز حدودها . فمن

الممكن ان تتذبذب في حدود معينة ، وهـذا ما يعلل تلك الظواهـر الدورية كالليل والنهار في الطبيعة ، واليقظة والنوم في الانسان ، وما شابهها من التغيرات . وقد يجد المرء لديه ميلا الى ان يربط فكرة النسب المتذبذبة بفكرة تكوين الفيثاغوريين للاعداد الصماء عن طريق كسور مستمرة تتألف من تقريبات متعاقبة تزيد وتنقص بالتناوب عن القيمة المحددة . غير أننا لا نعرف إن كان الفيثاغوريون الأوائل توصلوا الى هذه الطريقة بالفعل ام لا ، وعلى الرغم من أنها كانت بالقطع معروفة أيام افلاطون ، فاننا لا نستطيع ان ننسب هذه المعرفة عن ثقة الى هرقليطس .

ولقد كان هرقليطس ، شأنه شأن زينوفان ، يحتقر العقيدة الشائعة في أيامه ، وذلك في صورتيها الاوليمبية والأورفية . ففي رأيه ان الطقوس والقرابين ليست هي التي تجعل الناس فضلاء . وهكذا أدرك بوضوح الطابع السطحي والبدائي للممارسات الشعائرية . « عبثا ما يفعلون حين يطهرون انفسهم بأن يرشوها بالدماء ، مَثَلُهم في ذلك كمثل من يغسل رجليه من الطين ، بأن يغمسهما في الوحل ، وهو منظر لو رآه أحد لحكم على صاحبه بالجنون » وهكذا فان السير في هذا الاتجاه لا يجلب أي نوع من الفضيلة .

ولكن هناك طريقة يمكن بها بلوغ الحكمة ، هي ادراك المبدأ الكامن في الأشياء . هذه الصيغة هي انسجام الاضداد . وهي صيغة لا يدركها الناس برغم انها تتكشف في كل مكان . « ان الصيغة التي أقول بها تغيب عن عقول الناس قبل ان يسمعوها وبعد ان يسمعوها . ذلك لأنه رغم ان الاشياء جميعا تحدث وفقا لهذه الصيغة ، فان الناس يبدون وكأنهم لا يعرفون عنها شيئا . حتى عندما يصادفون اقوالا وافعالا كتلك التي أوضحتها عندما ميزت كل

شيء وفقا لنوعه وحددت ما يكونه » فاذا لم نعرف هذه الصيغة فلن يفيدنا اي قدر من التعلم . « ان تعلم أشياء كثيرة لا يعلم الفهم » . وتلك نظرة سنجدها فيما بعد عند هيجل ، وكان مصدرها الأول هو هرقليطس .

واذن فالحكمة إنما تكون في ادراك الصيغة الكامنة التي هي مشتركة بين الاشياء جميعا . وعلينا ان نلتزم بهذه الصيغة كما تلتزم المدينة بقوانينها . بل ان علينا ان نلتزم بها بمزيد من الدقة ، لأن الصيغة المشتركة تسري على نحو شامل ، على حين أن القوانين قد تختلف من مدينة لأخرى ، وهكذا فان هرقليطس يؤكد الطابع المطلق لما هو مشترك ، على عكس فكرة النسبية التي كانت تنمو في ذلك العصر نتيجة للمقارنات التي كانت تجري بين العادات المتباينة للشعوب المختلفة ، فالموقف الهرقليطي مضاد للرأي البرجماتي الذي قال به السفسطائيون ، والذي اعرب عنه بروتاجوراس Protagoras فيما بعد بقوله ان « الانسان مقياس الأشياء جميعا » .

ولكن على الرغم من ان الصيغة الكلية الشاملة ، او اللوجوس Logo موجودة في كل مكان ، فان الكثيرين يعجزون عن رؤيتها ، ويسلكون وكأن لكل منهم حكمته الخاصة به ، وهكذا فان الصيغة العامة أبعد ما تكون عن الرأي الشعبي او العام . وبسبب هذا العجز (عن إدراك الصيغة العامة) يحتقر هرقليطس العامة ، فهو أرستقراطي بالمعنى الحرفي للكلمة ، أي بمعنى من يؤيد سلطة المتفوقين او الأفاضل ، « خير لأهل إفسوس ، أعنى كل رجل بالغ منهم ، أن يشنقوا أنفسهم ، ويتركوا المدينة للصبية الذين لم تنبت لحاهم ، ذلك لأنهم نبذوا هرمودورس Hermodorus ، أفضلهم جميعا ، قائلين : لا نود ان يكون بيننا من هو أفضل منا ، ولو كان ثمة

شخص كهذا ، فليكن الأفضل في مكان آخر وبين أناس آخرين » .
ومن المؤكد ان فكرة هرقليطس عن نفسه كانت رفيعة ، وهو أمر يجوز لنا أن نعـذره عليه . وعلى أية حال ، فباستثناء هذا الغرور الشخصي ، فانه يظهر أمامنا مفكرا ضخما ، جمع بين أهم تصورات السابقين له ، وكان له تأثير حيوي على أفلاطون .

ان نظرية الصيرورة عند هرقليطس تلفت الانتباه الى أن الأشياء جميعا يسري عليها نوع من الحركة . ولكن التحول التالي في الفلسفة اليونانية ينتقل بنا الى الطرف المضاد ، وينكر الحركة على إطلاقها .

. . . .

لقد كان من السمات التي تشترك فيها كل النظريات التي عرضناها من قبل ، أنها تبذل محاولة لتفسير العالم عن طريق مبدأ واحد . وبالطبع فان الحلول تختلف من مدرسة الى أخرى ، ولكن كل مدرسة كانت تدعو الى مبدأ أساسي واحد فيما يتعلق بالتركيب الذي تتألف منه الأشياء جميعا . ولكن أحدا لم يتصد حتى الآن لاختبار وجهة النظر العامة هذه بطريقة نقدية . وكان الناقد الذي أخذ هذه المهمة على عاتقه هو بارمنيدس Parmenides .

اننا لا نعرف عن حياة بارمنيدس إلا أشياء قليلة هامة ، شأنه في ذلك شأن الكثيرين غيره . فقد كان من مواطني ايليا Elea ، في جنوب إيطاليا، وأسس مدرسة سميت بالمدرسة الايلية ، نسبة الى المدينة . وكانت فترة نضجه هي النصف الأول من القرن الخامس ، وإذا صحت رواية أفلاطون ، وكذلك زينون تلميذ بارمنيدس فانه زار أثينا ، حيث قابلا معا سقراط حوالي عام ٤٥٠ ق.م ولقد كان بارمنيدس وأنباد قليس Empedocles ، من بين الفلاسفة اليونانيين جميعا ، هما وحدهما اللذان عرضا نظرياتهما بصورة شعرية ، وكان عنوان قصيدة بارمنيدس هو « في الطبيعة » ، وهو نفس العنوان الذي

كان يطلق على الكثير من الكتابات الأخرى للفلاسفة الأقدمين ، وهذه القصيدة تنقسم قسمين ، اولهما « طريق الحق » ، ويتضمن نظريته المنطقية التي تهمنا هنا قبل غيرها ، أما في الجزء الثاني « طريق الظن » فيعرض مذهبا في الكون ذا طابع فيثاغوري في أساسه ، وان كان يقول بصراحة تامة إننا يجب ان ننظر الى هذا كله على أنه وهم . ولقد كان بارمنيدس ذاته منتميا في البداية الى النظرية الفيثاغورية ، غير أنه تخلى عنها عندما صاغ انتقاداته العامة . وهكذا فان هذا الجزء من قصيدته يُقصد به ان يكون تعدادا للاخطاء التي تحرر منها .

يبدأ نقد بارمنيدس من نقطة ضعف كانت تشترك فيها النظريات السابقة كلها . تلك هي التعارض بين الرأي القائل إن الاشياء جميعا قوامها مادة أساسية ما ، والقول في الوقت ذاته بوجود مكان فارغ ، فنحن نصف المادة بقولنا « انها موجودة » والمكان الفارغ بقولنا « انه غير موجود » ، ولقد كان الخطأ الذي وقع فيه الفلاسفة السابقون جميعا هو أنهم تحدثوا عما هو غير موجود كما لو كان موجودا . بل إن هرقليطس يبدو كما لو كان قد قال إنه يوجد ولا يوجد في آن معا ، وفي مقابل هذا كله أكد بارمنيدس ببساطة « انه موجود » ، ذلك لأن ما لا يوجد لا يمكن حتى التفكير فيه ، إذ لا يستطيع المرء أن يفكر في لا شيء ، كما أن ما لا يمكن التفكير فيه لا يمكن أن يوجد ، ومن ثم فان ما يمكن ان يوجد يمكن التفكير فيه . هكذا كان الاتجاه العام للحجة التي استند اليها بارمنيدس .

هذه الحجة تؤدي فورا الى بعض النتائج . فعبارة « إنه موجود » تعني ان العالم مليء في كل مكان بالمادة ، اما المكان الفارغ فهو ببساطة غير موجود ، لا داخل العالم ولا خارجه . وفضلا عن ذلك

فلا بد ان يوجد من المادة في مكان ما بقدر ما يوجد في مكان آخر ، والا لتوجب ان نقول عن مكان ذي كثافة أقل إنه ليس موجودا بمعنى ما . وهو محال . ولا بد ان يكون هذا الموجود حاضرا بالتساوي في جميع الاتجاهات ، ويستحيل ان يمتد الى ما لا نهاية ، ، اذ لو صح ذلك لكان معناه انه غير مكتمل . ثم إن هذا الموجود غير مخلوق ، وهو أزلي ، لأن من المحال أن ينشأ من لا شيء ويرتد اليه بعد فنائه ، أو أن ينشأ من شيء ما ، ما دام لا يوجد الى جانبه شيء . وهكذا نصل الى صورة للعالم على انه كرة مادية مصمتة ، متناهية ، متجانسة ، بلازمان ولا حركة ولا تغيير . والحق ان تلك ضربة قاصمة لتصورنا العادي ، غير أنها هي النتيجة المنطقية لمذهب مادي واحدي متسق مع نفسه ، فان كان ذلك يجرح حواسنا ، فالعيب عيب حواسنا ، وينبغي علينا ان نستبعد التجربة الحسية بوصفها خداعة ، وهذا بعينه ما فعله بارمنيدس ، فهو إذ مضى بالنظرية الواحدية حتى نهايتها المريرة ، قد أرغم المفكرين التالين له على أن يبدأوا بداية جديدة . والحق أن الكرة (الكونية) التي تحدث عنها بارمنيدس انما هي مثال لما كان يعنيه هرقليطس حين قال إن الصراع لو انتهى لانتهى معه العالم .

ومن الجدير بالملاحظة ان نقد بارمنيدس لا يمس نظرية هرقليطس لو نظر اليها نظرة صحيحة . ذلك لأن الرأي القائل إن الاشياء قوامها النار ، ليس في واقع الأمر أساسيا لنظرية هرقليطس ، بل ان دوره كان مجازيا ، من حيث ان اللهب انما هو وسيلة واضحة ملموسة لتمثيل الفكرة الهامة القائلة انه لا شيء يظل ساكنا ، وأن الأشياء كلها في تغير دائم ، ولقد شرحنا من قبل كيف ينبغي تصور عبارة مثل « إنه يكون ولا يكون » في اطار مذهب هرقليطس ، وواقع الأمر أن نظرية هرقليطس كانت بالفعل تنطوي على نقد ضمني للميتافيزيقا اللغوية

عند بارمنيدس .

إن نظرية بارمنيدس ، في صورتها اللغوية ، ترتد ببساطة الى القضية التالية : انك حين تفكر أو تتكلم ، فأنت تفكر أو تتكلم عن شيء ما ، ويترتب على ذلك ضرورة وجود أشياء خارجية مستقلة تفكر فيها وتتكلم عنها . وهذا أمر يمكنك ان تقوم به في مناسبات مختلفة عديدة ، ومن ثم فان موضوعات الفكر او الكلام ينبغي أن توجد دائما . ولما كان من المحال ألا توجد هذه الموضوعات في أي وقت ، فلا بد أن التغير مستحيل . ولكن ما اغفله بارمنيدس هو انه ، وفقا لرأيه ، لا يستطيع ان ينكر اي شيء ، ما دام هذا الانكار معناه انه يتكلم عما هو غير موجود . ولكن لو كان الأمر كذلك ، لما استطاع في الوقت ذاته ان يؤكد أو يثبت شيئا ، وبذلك يصبح كل حديث ، وكل مقال ، وكل فكر مستحيلا ، ولا يبقى الا « انه موجود » ، تلك الصيغة الفارغة التي تعبر عن مجرد الهوية .

ومع ذلك فان هذه النظرية تعبر عن مسألة هامة هي اننا اذا استطعنا ان نستخدم كلمة ما بطريقة معقولة فلا بد ان يكون لها معنى ، ولا بد ان يكون ما تعنيه موجودا بمعنى او بآخر ، أما المفارقة فانها تختفي لو عدنا بذاكرتنا الى هرقليطس ، والواقع اننا حين نتأمل المسألة بمزيد من الوضوح ، لن نجد أحدا يقول بالفعل « إنه لا يكون » (بالمعنى المطلق) وانما يقول فقط « انه لا يكون من نوع ما » . فاذا قلت « العشب ليس احمر » ، فلست اعني ان العشب لا يكون ، بل أعني فقط انه لا يكون على نحو ما تكون اشياء أخرى ، والواقع أنني لا استطيع ان أقول ذلك لو لم تكن لدي أمثلة أقدمها لأشياء اخرى حمراء ، كالحافلات (الباصات) مثلا ، وهكذا فان ما يود هرقليطس ان يقوله هو أن ما هو أحمر اليوم ، قد يصبح اخضر غدا ، اذ أنك قد تصبغ الحافلة الحمراء بطلاء اخضر .

وهذه النقطة تؤدي الى إثارة السؤال العام عن الشروط التي تكون الألفاظ بموجبها ذات معنى ، وهو سؤال أضخم من أن يجاب عنه ها هنا ، ومع ذلك فان إنكار بارمنيدس للتغير هو أصل كل النظريات المادية التالية . فضمير الغائب الذي نسب اليه الوجود في عبارة « إنه موجود » ، هو ما أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم « الجوهر » ، أي المادة التي لا تتغير ولا تفنى ، والتي يقول الماديون عنها إنها هي التي تتألف منها الأشياء جميعا .

لقد كان بارمنيدس وهرقليطس هما القطبين المتنافرين من بين مفكري العصور السابقة لسقراط ، ومن الجدير بالذكر ان الفلاسفة الذريين ـ فضلا عن أفلاطون ـ قد أوجدوا مركبا يجمع بين وجهتي النظر المتعارضتين هاتين ، فمن بارمنيدس أخذوا الجزيئات الأولية الثابتة التي قالوا بها ، ومن هرقليطس أخذوا فكرة الحركة التي لا تنقطع . وهذا في الواقع واحد من أوضح وأقدم الأمثلة التي أوحت بالجدل الهيجلي من بداية الأمر . فمن المؤكد ان التقدم العقلي تصدق عليه الفكرة القائلة إنه ينشأ عن مركب من هذا النوع ، يأتي بعد بحث دؤوب في موقفين متطرفين متعارضين .

ولقد كان النقد الذي وجهه بارمنيدس يستدعي اتخاذ موقف جديد من مسألة تركيب العالم ، وهذا ما قام به أنبا دقليس Empedocles ، من مدينة أكراجاس Acragas ، وهو بدوره فيلسوف لا نعرف إلا القليل عن تاريخه ، وان كان قد بلغ مرحلة النضج في النصف الاول من القرن الخامس ق.م. ولقد كان أنبا دقليس ، من الوجهة السياسية ، في جانب الكثرة ، وروى عنه أنه كان زعيما ديمقراطيا ، وفي الوقت ذاته كان لديه عنصر صوفي يبدو أنه ارتبط بالتأثير الأورفي للفيثاغوريين . ذلك لأن أنبا دقليس ، شأنه شأن بارمنيدس ، كان

على ما يبدو مفتونا بالتعاليم الفيثاغورية ، ثم انشق عنها فيما بعد ، كما . فعل بارمنيدس ايضا ، وتحكي عنه روايات ظلت محفوظة حتى الآن ، وتدخل في باب الخوارق والمعجزات ، اذ تقول الاسطورة انه كان يستطيع التأثير في الطقس ، وبفضـل خبرتـه الطبيـة نجـح في مكافحة وباء الملاريا الذي انتشر في مدينة سيلينوس Silenus ، وقد خلدت ذكرى هذا الحادث فيما بعد على نقود سكت في هذه المدينة . ويقال إنه كان يعد نفسه إلها ، وعندما مات ساد الاعتقاد بأنه رفع الى السماء ، بينما يقول آخرون إنه قفز داخل بركان إتنا ، وان كان هذا يبدو أمرا لا يصدق ، اذ يستحيل ان يقوم سياسي جدير بهذا الاسم بالقفز في بركان .

ولقد أراد أنبا دقليس أن يوفق بين المذهب الإيلي وبين شهـادة الحواس المعتادة ، فقال بكل المواد التي جرب الفلاسفة من قبله ان يجعلوها أساسية ، وأضاف اليها مادة رابعة . وقـد أطلـق على هذه المواد اسم « جذور » الاشياء ، ثم أسماها أرسطو فيما بعد بالعناصر ، وتلك هي نظرية العناصر الأربعة المشهورة ، وأعنى بها الماء والهواء والنار والتراب ، وهي النظرية التي سيطرت على علم الكيمياء طوال ما يقرب من ألفي عام ، وما زالت آثار منها باقية في اللغة العادية حتى يومنا هذا ، كما هو الحال حين نتكلـم عن ثورة العنـاصر ، وهـذه النظرية هي في حقيقتها مزيج من مجموعتين من الأضداد ، الرطب والجاف ، والحار والبارد .

ولنلاحظ انه لا يكفي ، من اجل التصدي لانتقـاد بارمنيدس ، زيادة انواع المواد التي نعدها أساسية ، وانما ينبغي بالاضافة الى ذلك ان يكون هناك شيء يجعل المواد الأساسية تمتزج على أنحاء شتى .

وهذا ما يحققه المبدآن الفعالان اللذان قال بهما انبا دقليس ، وهما المحبة والنزاع . فالوظيفة الوحيدة لهذين المبدأين هي الجمع والتفريق ، على الرغم من انه اضطر الى ان يتحدث عنهما كما لو كانا بدورهما ماديين ، لأن فكرة الفاعلية بطريق غير مادي لم تكن قد ظهرت بعد ، ولذا قال إن هذين المبدأين ماديان أوجوهريان ، وأضافهما الى العناصر الأربعة الاخرى ليكون المجموع ستة . وهكذا فعندما تتفرق العناصر الأربعة ، يحتل « النزاع » الفراغ القائم بينها ، على حين انها حين تتحد تربط بينها المحبة برباط وثيق ، ونود في هذا الصدد أن نشير الى ان هناك بعض المبررات للرأي القائل إن المبدأ الفعال ينبغي ان يكون ماديا ، ذلك لأن العلم الحديث ، وان كان قد طور الفكرة القديمة وهذبها ، ما زال يرى أن المبدأ الفعال يجب ان يكون له مصدر مادي في مكان ما ، حتى لو كان هذا المكان مغايرا لذلك الذي يمارس فيه فاعليته .

ولقد رأينا من قبل أن اناكسيمنيس قد نظر الى الهواء على انه مادي ، وان لم نكن نعرف الأسباب التي بني عليها رأيه هذا ، اما أنبادقليس فانه يقف على أرضية مختلفة ، لأنه اكتشف الحقيقة القائلة إن الهواء مادة ، وقد توصل الى ذلك عن طريق إجراء تجارب على الساعات المائية . ولذا كان مما يلفت النظر أنه في الوقت الذي استخدم فيه السابقون له كلمة « الهواءair » نراه هو يسمى هذه المادة « اثيرaether » والكلمتان معا يونانيتان وقد اكتسبت الكلمة الثانية مكانة علمية جديدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، عندما اقتضت النظرية الكهربية المغنطيسية وسيطا ما لنقل الموجات .

على ان أنبادقليس برغم استحداثه لهذه التجديدات ، قد احتفظ

بجانب لا يستهان به من النظرية الإيلية ، وهكذا نظر الى المواد الاساسية على أنها أزلية لامتغيرة ، ولا تقبل في ذاتها مزيدا من التفسير . وما زالت هذه الفكرة الاخيرة بدورها تشكل مبدأ هاما في التفسير العلمي ، وإن يكن ذلك مبدأ لا يصرح به في أحيان كثيرة . فلنتأمل مثلا مألوفا : إن المرء لو فسر الظواهر الكيميائية على أساس الذرات ، لكان من الواجب ان تظل هذه الذرات ذاتها بلا تفسير . اما إذا اراد تفسيرها ، فلا بد ان ينظر اليها على انها تتألف من جزيئات اصغر لا تفسرٌ بدورها .

وهكذا فان ما يوجد ، موجود ، كما كان الامر من قبل ، ولا يمكن ان ينشأ شيء عما لا يوجد ، او يتحول شيء موجود الى شيء غير موجود . وهذا كله ينتمي الى المادية الإيلية بوضوح وصراحة . على أننا نود ان نشير هنا الى مسألة عامة لم تتمكن فيها تلك الصيغة المعدلة التي وضعها أنبادقليس للمذهب المادي من ان تتخلص من النقد الذي وجهه بارمنيدس . تلك المسألة هي ان مجرد الاعتراف بالتغير يحتم على المرء الاعتراف بوجود الفراغ بدوره . ذلك لأن إمكان التغير معناه ان من الممكن بنفس القدر أن تتناقص كمية المادة في اي مكان معين الى ان لا يتبقى منها شيء . ومن هنا فان زيادة عدد العناصر لا يكفي وحده . وهكذا فان لبارمنيدس كل الحق في انكار امكان التغير ما دام قد أنكر امكان وجود مكان خال . ولا يمكن القول ان أنبادقليس يساعدنا في التغلب على هذه الصعوبة . وسوف نرى فيما بعد كيف حل أنصار مذهب الذرة هذه المشكلة .

لقد عرف أنبادقليس أن الضوء يستغرق وقتا في الانتقال ، وان ضوء القمر غير مباشر ، وان لم يكن في وسعنا ان نحدد المصدر الذي استقى منه هذه المعلومات . وكان مذهبه في الكون مبنيا على سلسلة

من الدورات يبدأ بها مسار العالم ، بحيث يكون « النزاع » في الخارج والمحبة في الداخل ، وتكون العناصر الأربعة متماسكة . وبعد ذلك يعمل « النزاع » على طرد المحبة حتى تتفرق العناصر المتعددة تفرقا تاما ، وتصبح المحبة خارج العالم . وبعد ذلك يحدث العكس حتى نصل مرة أخرى الى نقطة البدء . وترتبط نظرية الحياة عنده بهذه الدورة . ففي المرحلة الاخيرة للدورة ، عندما تتغلغل المحبة في الكون الكروي ، تتكون اجزاء الحيوانات المختلفة متفرقة . وبعد ذلك ، حين يعود النزاع مرة اخرى الى الخارج ، تحدث تجمعات عشوائية خاضعة لمبدأ بقاء الأصلح ، وحين يبدأ النزاع في الدخول مرة أخرى ، تحدث عملية تمايز . ويمثل عالمنا مرحلة متقدمة من هذه العملية ، يحكمها بدورها مبدأ تطوري هو مبدأ بقاء الأصلح .

واخيرا ينبغي ان ننوه باهتمام أنبادقليس بالطب وعلم وظائف الاعضاء ، فقد أخذ عن الطبيب ألكمايون الكروتوني A lcmaeon of craton وهو من اتباع الفيثاغورية ، النظرية القائلة إن الصحة توازن سليم بين المكونات المتضادة ، وان المرض يحدث حين تصبح الغلبة لأحد هذه المكونات . وبالمثل اخذ بنظرية المسام ، او الممرات التي يتنفس من خلالها الجسم بأكمله ، وهذه المسام هي التي تجعل لدينا ادراكا حسيا . ويهمنا بوجه خاص ان نشير الى نظريته في الابصار ، التي ظلت سائدة وقتا طويلا ، والتي تقول بتلاقي مؤثرات منبثقة من الشيء المرئي مع شعاع من النار صادر عن العين .

أما آراؤه الدينية فكانت تسير وفقا للتراث الأورفي ، وكانت منقطعة الصلة بفلسفته ، ومن ثم فليس لنا أن نقيم لها وزنا ، ولكن

قد يكون مما له اهميته ان نشير الى انه يبدو في كتاباته الدينية معتنقا آراء لا يمكن التوفيق بينها وبين نظريته في العالم ، والواقع ان هذا النوع من التضارب شائع الى ابعد حد ، وخاصة بين أولئك الذين لا يخضعون معتقداتهم لاختبار نقدي . صحيح ان من المستحيل اعتناق مثل هذه الآراء المتعارضة معا في لحظة واحدة ، ولكن الناس لا يجدون غضاضة في ان يؤمنوا الآن بشيء ما ، ويؤمنوا غدا بعكسه ، دون ان تنتابهم أدنى ريبة في ان يكون ثمة تعارض بين الموقفين .

* *

لقد وصلنا في قصتنا الآن الى قلب القرن الخامس ق . م والواقع أن قدرا غير قليل مما ينبغي ان يناقش تحت عنوان « الفلسفة السابقة لسقراط » ، هو في الحقيقة معاصر لسقراط ، وفي كثير من الأحيان لا يكون من الممكن تجنب قدر معين من التداخل . ذلك لأن المرء يضطر ، من اجل تقديم عرض مترابط ، الى الخروج من آن لآخر عن اطار الترتيب الزمني البحت . وتلك صعوبة تعترض كل بحث تاريخي ، لأن التاريخ نادرا ما يكترث براحة المؤرخ الذي يتابع الأحداث وفقا لترتيب حدوثها .

فلنلق الآن بنظرة عامة موجزة الى الأوضاع الاجتماعية والسياسية لليونان في القرن الخامس ، على الرغم من اننا سنحصر اهتمامنا ، بعد قليل في أثينا وحدها . .

لقد اكتسب اليونانيون ، بفضل حروبهم مع الفرس ، وعيا عميقا بالروابط المشتركة التي تجمع بينهم ، أعنى روابط اللغة والثقافة والقومية ، ومع ذلك فقد ظلت دولة المدينة هي محور الاهتمام الى حد بعيد . فالى جانب التراث الذي ينتسب اليه كل الناطقين باللسان

اليوناني ، ظلت العادات المحلية لكل مدينة حية بقوة ، ومحتفظة بهويتها . صحيح ان هوميروس قد يكون ميراثا مشتركا ، ولكن اسبرطة كانت تختلف عن اثينا بقدر ما يختلف السجن عن ساحة اللعب ، وهما بدورهما كانتا تختلفان عن كورينثة Corinth أو طيبة Thebes ، ولقد اتخذ تطور اسبرطة مسارا خاصا بها . ذلك لأن زيادة عدد الاسبرطيين دفعتهم الى اخضاع قبيلة المسينيين Messenians المجاورة ، وتحويلها الى جماعة من الخدم ، وترتب على ذلك تحول دولة اسبرطة الى معسكر حربي .

كانت حكومة اسبرطة تتألف من مجلس شعبي ينتخب مجلسا للشيوخ ، ويعين اثنين من المستشارين او المشرفين ، كما كان هناك ملكان ، واحد من كل أسرة عريقة ، ولكن السلطة الفعلية كانت في أيدي المستشارين ، اما النظام التعليمي فكان الهدف منه هو تكوين جنود منضبطين فحسب . ولقد كان الفرسان الاسبرطيون مشهورين في طول اليونان وعرضها . وكانوا بالفعل يشكلون قوة هائلة . والواقع ان صمود ليونيداس Leonidas ورجاله الثلاثمائة امام جحافل الفرس بقيادة زيرزيس Xerxes في ثرموبيلاي Thermopylae ينبغي أن يعد من أروع الاحداث التاريخية . ومن جهة اخرى لم يكن الاسبرطيون من أولئك الذين يغرقون في العواطف الى حد الضعف والاستخذاء . فقد كان نظامهم صارما ، وكان من الضروري كبح جماح المشاعر الخاصة . اما الأطفال المشوهون فكانوا يتركون في العراء حتى لا يعتري الوهن قوة الجنس كله . وكان الأطفال يؤخذون من والديهم في سن مبكرة ويربون في مؤسسات تشبه الثكنات العسكرية ، كما كانت الفتيات يعاملن بطريقة تشبه في عمومها معاملة الفتيان ، أما المركز الاجتماعي للمرأة فكان مبنيا على

المساواة الى حد بعيد ، ومن هنا فان قدرا كبيرا من أوصاف المدينة المثالية عند افلاطون مستوحى من النموذج الاسبرطي .

اما مدينة كورينثة ، على البرزخ اليوناني ، فكانت تحتل مكانة مسيطرة في ميدان التجارة والنقل . وكانت تحكمها حكومة اقلية من النخبة (أوليجاركية) ، وقد انضمت الى الرابطة « البلوبونيزية » تحت قيادة اسبرطة . وقد اسهم الكورينثيون بكتائبهم في الحروب الفارسية ، ولكنهم لم يمارسوا القيادة . وكانت اهتماماتهم تجارية في الأساس ، كما ان كورينثة قد اشتهرت ، لا بوصفها موطنا للمفكرين والسياسيين ، بل بسبب ما فيها من أماكن اللهو . كذلك كانت هي المصدر الذي خرج منه مستوطنو واحدة من أعظم المستعمرات اليونانية ، وهي مدينة سراقوزة في صقلية . وكانت هاتان المدينتان تتبادلان التجارة فيما بينهما بنشاط ، وكذلك تتبادلانها مع بقية أرض اليونان بوجه عام ، وذلك على طول الممر البحري المأمون في خليج كورينثة . وفي صقلية كان اليونانيون يجاورون مباشرة مدينة قرطاجة الفينيقية القوية . وقد حاول الفينيقيون ، بالتنسيق مع الغزو الذي قام به زيرزيس Xerxes (ملك الفرس) لليونان ، ان يجتاحوا الجزيرة في عام ٤٨٠ ق.م. غير ان ضخامة موارد سراقوزة وقيادة طاغيتها جيلا Gela جعلا هذه المحاولة تخفق بصورة نهائية ، تماما كما استطاع سكان الأرض اليونانية ان يردوا خطر الغزو الذي قام به ملك الفرس العظيم .

ولا شك أن حلول اثينا بالتدريج محل كورينثة خلال القرن الخامس قد ساعد على اشعال نار الحرب البلوبونيزية ، وكانت كارثة حملة سراقوزة هي التي أدت في النهاية الى أفول نجم اثينا .

اما مدينة طيبة Thebes القديمة ، التي ترتبط بأساطير أوديب

المشهورة ، القديمة فتقع في سهول بويوتيا Boeotia ، الى الشمال الغربي من أثينا ، ولقد كانت طيبة بدورها تخضع خلال القرن الخامس لحكم اقلية ارستقراطية ، ولم يكن دورها خلال الحروب الفارسية مشرفا على الاطلاق . صحيح ان احدى كتائب طيبة قد ابيدت مع قوات « ليونيداس » ، ولكن أهل طيبة انتقلوا الى الحرب في صف الفرس في بلاتايا Plataea بعد ان اكتسح زيريس ارضهم ، ومن هنا فقد عاقبتها اثينا على هذه الخيانة بحرمانها من مركزها القيادي في « بويوتيا » ، ومنذ ذلك الحين كان الأثينيون يبدون قدرا من الاحتقار لأهل طيبة ، ولكن مع نمو قوة أثينا ، انحازت اسبرطة الى طيبة من اجل موازنة هذه القوة النامية . وفي الحرب البلوبونيزية صمدت طيبة امام اثينا على الرغم من ان المناطق الريفية المجاورة لها قد اجتيحت . ومع ذلك فعندما انتصرت اسبرطة ، تحول انحياز طيبة مرة اخرى وقدمت العون الى اثينا .

ولقد كانت معظم دول المدن تسيطر على الاقليم المجاور لها مباشرة ، بحيث كان في استطاعة اهل الريف ان يزرعوا أرضهم ، ولكن سلطة الحكم كانت تتركز في المدينة . اما في الحالات التي كان من الممكن فيها المشاركة في الشئون العامة كما هي الحال في الدول الديمقراطية ، فقد كان جميع المواطنين يشاركون . وكان الناس ينظرون شزرا الى الرجل الذي لا يهتم بالسياسة ويصفونه بانه « ابله idiot » وهي في اليونانية تعني « متهالك على مصالحه الخاصة » .

ولم تكن التربة اليونانية صالحة للزراعة على نطاق واسع . وهكذا أصبح من الضروري ، مع زيادة السكان ، استيراد الغلال من بلاد اخرى ، وكان المصدر الرئيسي لتزويد اليونان بالغلال هو الاراضي الواقعة على حدود سواحل يوكسين Euxine حيث أقيم على

مر القرون عدد كبير من المستعمرات اليونانية . وفي مقابل ذلك كانت اليونان تصدر زيت الزيتون والخزف .

ولا شك ان النزعة الفردية القوية لدى اليونانيين تتجلى في موقفهم من القانون . فهم في هذه الناحية معتمدون على انفسهم كل الاعتماد ، ومغايرون تماما لمعاصريهم في آسيا . ففي البلاد الاسيوية كانت سلطة الحاكم تستند الى قوانين تعد منزلة من السماء ، على حين ان اليونانيين كانوا يعترفون بان القوانين من صنع الانسان لأجل الانسان . فاذا لم يعد اي قانون متفقا مع عصره ، امكن تغييره بموافقة الشعب ، ولكن ما دام القانون يرتكز على دعم الشعب فان طاعته واجبة . ولقد كان المثل الكلاسيكي لاحترام القانون هذا هو رفض سقراط ان يهرب من حكم الاعدام الذي قضت به عليه المحكمة الأثينية .

وفي الوقت ذاته كان ذلك يعني ان لدى المدن المختلفة « قوانين مختلفة » ، بحيث لم تكن هناك سلطة تستطيع تسوية المنازعات بينها بطريقة سلمية .

وهكذا كانت اليونان منقسمة على نفسها ، بفعل المنافسات الداخلية والنزعة الفردية التجزيئية ، الى حد لم يسمح لها في اي وقت بتحقيق الاستقرار بوصفها امة موحدة ، فوقعت تحت سيطرة الاسكندر الأكبر ، ثم روما فيما بعد ، وبرغم ذلك كانت هناك مؤسسات ومثل عليا مشتركة أتاحت استمرارها بوصفها وحدة ثقافية . ولقد تحدثنا من قبل عن الملحمة القومية (بوصفها عاملا في التوحيد الثقافي) ، ولكن كانت هناك روابط أخرى غيرها : فقد كان اليونانيون جميعا يقدسون معبد دلفي في التلال الواقعة شمال خليج كورينثة ، وكانوا يحترمون نبوءة دلفي بقدر ما .

كانت دلفي مركز عبادة الإله ابولو ، الـذي يرمـز لقوتـي النـور والعقل . وتروى الاسطورة القديمة انه قتل البيثونPython وهو الحية الاسطورية التي ترمز للظلام ، وتخليدا لهذا العمل بنى الناس معبدا في دلفي ، وفي هذا المعبد كان ابولو يقوم بحماية منجـزات الـروح اليونانية . وعلى نحـو مواز لذلك فان عبـادة ابولـو تتضمـن اتجاهـا اخلاقيا مرتبطا بطقوس التطهير . وكان الإله ذاته قد اضطر الى ان يكفر عن الدنس الذي لحقه بعد انتصـاره على الحية الاسطـورية ، واصبح الآن يحمل الأمل للآخرين ممن دنسوا أنفسهم بالدم . ولكن هناك استثناء لا يغتفر ؛ هو قتـل الأم ، والواقـع ان من العلامـات الملفتة للنظر على ثموثقة الاثينيين بانفسهم ان نجد أورستOrestes في تراجيديا اسخليلوس ، يبرأ اخيرا من هذه التهمة بفضل الإلهة أثينا والإله ايروباجوسAeropagus ، الذي كانت حياته تنطوي ، بمعنى ما ، على مفارقة زمنية ، اما المعبد الرئيسي الثاني لأبولو فكان يقع في جزيرة ديلوسDelos التي كانت نقطة التقاء دينية للقبائل الايونية ، وظلت لفترة ما مركزا لبيت المال في رابطة المدن الديلية (نسبـة الى ديلوس) .

وهناك مؤسسة عظيمة أخرى كانت تجمع شمل اليونانيين جميعا ، وهي الألعاب التـي تقـام على جبـل أوليمبيا ، في غرب البلوبنير ، وكانت هذه الالعاب تجري مرة كل اربع سنوات ، وكان لها الأولوية على اي عمل آخر ، حتى الحرب ذاتها ، فلم يكن هناك شرف اعظم من احراز نصر أوليمبي . وهكذا كان الفائز يتوج باكليل من الغار ، وتصنع له مدينته في معبدها الخاص في أوليمبيا تمثالا لتخليد ذكرى هذا الحدث ، وكانت المرة الاولى التي اجريت فيها هذه المسابقات هي عام ٧٧٦ ق.م. ومنذ ذلك الحين اصبح اليونـانيون يحسبـون الزمن بالالعاب الأوليمبية .

والواقع أن الألعاب الاوليمبية كانت علامة حية على القيمة التي كان اليونانيون يعزونها الى الجسد . وهذه القيمة مثل آخر واضح على مايتميزون به من حرص على الانسجام ، فللناس ابدان مثلما ان لهم عقولا ، وكلاهما في حاجة الى مران وتدريب . وهذه الحقيقة تجعلنا نتذكر جيدا ان مفكري اليونان لم يكونوا ينتمون الى ذلك النوع من مثقفي البرج العاجي الذي ورثه عالمنا الحديث من تراث المدرسيين في العصور الوسطى .

واخيرا ينبغي علينا ان نضيف كلمة عن نظام الرق ، فكثيرا ما كان يقال إن اليونانيين لم يفلحوا في العلوم التجريبية لأن اجراء التجارب كان يعني تدنيس المرء ليديه ، وهو عمل كان مقصورا على العبيد . غير انه لا يوجد حكم اكثر تضليلا من هذا الاستنتاج السريع . فالشواهد تدل بوضوح على العكس ، كما يتضح من سجلات انجازاتهم العلمية ومن آثار النحت والعمارة المتبقية من عصرهم . وعلى أية حال فمن واجبنا الا نبالغ في أهمية العبيد في حياتهم ، على الرغم من انه كان هناك احساس متحذلق بان السادة لا يستخدمون ايديهم ، صحيح ان أولئك الذين كانوا يستخرجون الفضة من مناجمها في لوريون Laurion كانوا يعانون مصيرا لاانسانيا ، ومع ذلك يمكن القول على وجه الاجمال ان جموع العبيد في المدن لم تكن تعامل بقسوة متعمدة ، وذلك لأسباب منها أن العبد كان ذا قيمة كبيرة ، وخاصة لو كان يتقن حرفة ما . وقد تحرر كثير من العبيد . اما نظام الرق على نطاق ضخم فينتمي الى عصر لاحق بالنسبة الى القرن الخامس اليوناني .

وربما كان أعجب ما يتسم به القرن الخامس ق.م. هو التدفق المفاجىء للتجربة والابداع العقلي . وهذا يصدق على الفنون كما يصدق على الفلسفة . فعلى حين ان النحت في القرن السابق كان لا

يزال يحتفظ بالنزعة الشكلية الجامعة للأصول المصرية الفرعونية التي تأثر بها ، نجد الحياة قد دبت فيه فجأة في القرن الخامس . وفي الأدب تحولت الطقوس الشكلية المميزة للعصور السابقة الى الطابع الذي يزداد مرونة للدراما الاتيكية Attie ؛ واصبح كل شيء في تمدد واتساع ، بحيث لم يعد ثمة هدف بعيد المنال امام الانسان ، وخيرما يعبر عن هذا الاحساس العارم بالثقة بالنفس هو الكورس المشهور في مسرحية « انتيجوني » لسوفوكليس : « كم في الحياة من مخلوق جبار ، ولكن الانسان اعظمها جبروتا » ، ولكن هذا النوع من الشعور غاب في العصور التالية ، وان كان قد عاد مرة اخرى الى الحياة خلال عصر النهضة الحديثة ، ففي كتابات اديب النزعة الانسانية الايطالي ، البرتي Alberti ، نجد آراء مشابهة الى حد بعيد عن مكانة الانسان ، ولا شك ان عصرا يتسم بكل هذا القدر من الحيوية لا يمكن ان يدرك حدوده . غير أن الثقة بالنفس يمكن أن تؤدي الى الغرور والفوضى ، ولذا بدأ سقراط ، في المراحل المتأخرة من القرن الخامس ، يذكر الناس بصورة الخير .

هذا إذن هو الاطار الذي بلغت فيه الحضارة اليونانية اوج عظمتها ، لقد كانت تلك الحضارة القائمة على مبدأ كامن فيها هو مبدأ الانسجام ، معرضة للتمزق بفعل الصراعات الداخلية ، وربما كان هذا في النهاية هو الذي زاد من عظمتها . ذلك لانها ، برغم انها لم تتمكن ابدا من اقامة دولة تضم اليونانيين جميعا ، قد قهرت كل من غزوا أرض اليونان وما زالت الى اليوم تشكل الاطار الذي تدور فيه حضارة الغرب .

* *

كان اول الفلاسفة الذين عاشوا في اثينا هو اناكساجوراس Anaxagoras الذي ظل هناك قرابة ثلاثين عاما ، منذ نهاية الحروب الفارسية حتى أواسط القرن . ولقد كان أناكساجوراس من حيث

المولد ؛ أيونيا من مدينة كلازوميناي Clazomenae ، وكان من حيث اهتماماته وريثا للمدرسة الأيونية في ملطية . وكانت بلدته الاصلية قد وقعت في قبضة الفرس في وقت الثورة الايونية ، ويبدو انه وفد الى أثينا مع الجيش الفارسي . وتروى الأخبار أنه كان معلما وصديقا لبريكليزPericles ، بل يرى البعض ان يوريبيدسEuripides كان في وقت ما واحدا من تلاميذه .

ولقد كانت أهم الموضوعات التي تشغل اناكساجوراس الموضوعات العلمية والبحث في الكونيات . ولدينا على الأقل دليل واحد على انه كان ملاحظا دقيقا ، ففي ٤٦٨ ـ ٤٦٧ ق . م . سقطت كتلة كبيرة من صخور الشهب في نهر ايجوسAigospotamos ، وكانت هذه الواقعة من الأسباب التي جعلته يقول ان النجوم تتكون من صخور ساخنة متوقدة .

وعلى الرغم من انه كان لأناكساجوراس اصدقاء من ذوي النفوذ في اثينا ، فقد أثار غضب الاثنيين المحافظين ضيقي الأفق ، ذلك لأن الفكر المستقل ، غير الشعبي ، هو عمل محفوف بالمخاطر حتى في افضل العصور ، وعندما يتصادم مع التحيزات التي يؤمن بها أولئك الذين يتخيلون أنهم خير العارفين ، فمن الممكن ان يصبح خطرا حقيقيا على كل من يخرج عن الخط المألوف ، ومما زاد الطين بلة ان اناكساجوراس كان في شبابه متعاطفا مع الفرس . والواقع ان هذا نمط يبدو انه لم يطرأ عليه تغير كبير طوال الأعوام الألفين والخمسمائة الاخيرة ، وعلى أية حال فقد حوكم اناكساجوراس بتهمتي الضلال والانحياز للفرس . ولسنا موقنين بنوع العقوبة التي كان من الممكن ان توقع عليه ، او بالطريقة التي افلت بها من هذه العقوبة . ولكن من الجائز ان صديقه بريكليز قد انتزعه من السجن وهرّبه بعيدا . وقد انتقل فيما بعد ليعيش في لامبساكوسLamps acus حيث واصل

الاشتغال بالتدريس حتى وفاته . ومن حسن الحظ ان مواطني هذه المدينة قد نظروا الى الاعمال التي كان يمارسها نظرة اكثر استنارة . ولا بد ان اناكساجوراس كان الفيلسوف الوحيد في التاريخ الذي كانت المدارس تعطل في الاحتفال بالذكرى السنوية لوفاته . وقد عرض اناكساجوراس تعاليمه في كتاب بقيت لنا شذرات منه في مصادر اخرى . ولقد ذكر سقراط ، الذي حوكم بدوره فيما بعد بتهمة الضلال ، ذكر لقضاته ان الآراء غير المألوفة التي اتهم باعتناقها انما هي في الواقع آراء أناكساجوراس ، الذي كان من الممكن لأي شخص شراء كتابه مقابل « دراخما » واحدة .

ولقد كانت نظرية أناكساجوراس ، شأنها شأن نظرية أنبادقليس من قبل ، محاولة جديدة للتصدي للنقد الذي وجهه بارمنيدس ، ولكن ، بينما نظر أنبادقليس الى كل طرف من اطراف زوجي الاضداد الحار والبارد ، والجاف والرطب ، على انه مادة أساسية ، نجد اناكساجوراس يعتقد ، على العكس من ذلك ، ان كلا من هذه متضمن بنسبة متفاوتة في كل قطعة ضئيلة من المادة ، مهما صغر حجمها ، ولكي يثبت قضيته هذه قال بفكرة قابلية المادة للانقسام الى ما لا نهاية . ذلك لأن مجرد تجزيء الأشياء الى قطع اصغر ، لا يؤدي في رأيه الى ظهور شيء مختلف ، اذ ان بارمنيدس قد أثبت أن ما هو كائن لا يمكن بأي حال الا يكون ، أو أن يصبح ما لا يكون ، والواقع ان الافتراض القائل إن المادة قابلة للانقسام الى ما لا نهاية هو افتراض طريف ، وكانت هذه اول مرة يظهر فيها ، اما كون هذا الافتراض خطأ فهو أمر لا يهمنا في هذا السياق . والأمر الذي يبرزه هذا الافتراض هو فكرة قابلية الانقسام الى ما لا نهاية ، التي تنطبق بالفعل على المكان . وهكذا يبدو ان لدينا هاهنا نقطة بدء امكن انطلاقا منها تطوير فكرة المكان الفارغ عند الذريين فيما بعد . وأيا

كان الامر ، فاننا لو سلمنا بهذا الافتراض لظل نقد اناكساجوراس لأنبادقليس صحيحا الى هذا الحد .

اما الاختلافات بين الأشياء فترجع الى تغلب احد الضدين على الآخر ، وهكذا استطاع أناكساجوراس ان يقول ان الثلج هو ، بقدر ما ، اسود ، وان كان الأبيض هو الذي يسود . وهذه فكرة تبدو فيها لمسة هرقليطية . فالاضداد تتلاقى ، ويمكن ان يتحول اي شيء الى اي شيء آخر ، وفي ذلك يقول أناكساجوراس : « ان الأشياء الموجودة في العالم لا تنقسم ولا يُقتطع بعضها من بعض بضربة فأس » كما يقول : « في كل شيء يوجد قدر من كل شيء ، الا العقل Nous ، بل إن هناك اشياء يوجد فيها العقل بدوره » .

هذا « النوس » أو العقل الذي يذكره هاهنا هو المبدأ الفعال الذي يحل محل المحبة والنزاع عند أنبادقليس ، ولكنه يظل ينظر اليه على انه مادة ، وان تكن مادة شديدة الرقة والشفافية ، ويختلف « النوس » عن المواد الاخرى في كونه نقيا غير مختلط ، وهو الذي يبعث الحركة في الأشياء . وفضلا عن ذلك فان وجود « النوس » هو ما يميز الحي من غير الحي .

اما بالنسبة الى اصل هذا العالم فانه يعرض رأيا يشبه في نواح معينة الأفكار التي اصبحت تطرح حول هذا الموضوع في وقت احدث بكثير ، فالنوس يطلق حركة دوامة في مكان ما ، وحين تكتسب هذه احركة مزيدا من القوة ، تنفصل الأشياء المختلفة تبعا لمقدار كتلتها ، بحيث إن القطع الثقيلة من الصخور ، التي يقذفها دوران الارض ، تبتعد أكثر من غيرها . ونظرا لأنها تتحرك بسرعة كبيرة فانها تبدأ في التوهج ، وهذا يفسر طبيعة النجوم ، ولقد كان انكساجوراس ، شأنه شأن الايونيين ، يؤمن بوجود عوالم كثيرة .

وفيما يتعلق بالادراك الحسي ، فقد استحدث ببراعة المبدأ

البيولوجي القائل ان الاحساس يتوقف على الاضداد ، فالابصار مثلا هو سقوط النور على ضده ، وهو الظلام ، والاحساسات الشديدة الكثافة تسبب ألما وضيقا . وتلك آراء ما زالت شائعة في علم وظائف الاعضاء .

وهكذا فان أناكساجوراس قد أتى في نواح معينة بنظرية ادق من نظرية سابقه . وهناك على الأقل تلميحات الى انه حاول بعناء ان يهتدي الى مفهوم للمكان الخالي . ولكن على الرغم من انه يبدو أحيانا كما لو كان يريد ان يجعل من « النوس » قوة فاعلة غير مادية ، فانه لا ينجح في ذلك كل النجاح . وعلى ذلك فان النقد الاساسي الذي وجهه بارمنيدس لم يجد لديه كما لم يجد لدى أنبادقليس ، اجابة عنه . ومع ذلك فان اقتراحه القائل بقابلية التقسيم الى ما لا نهاية يمثل تقدما جديدا في تفسير طريقة تكوين العالم . وتبقى بعد ذلك خطوة الاعتراف بان قابلية التقسيم تنتمي الى المكان ، وبذلك يهيأ المسرح لظهور المذهب الذري .

وانه لمن الخطأ ان يتصور المرء ان أناكساجوراس كان ملحدا . ومع ذلك فان تصوره للاله كان فلسفيا ، ولا يتمشى مع ديانة الدولة في أثينا . وقد كانت آراؤه التي لا تساير الدين الشائع هي التي جلبت عليه تهمة الضلال . ذلك لأن الاله كان عنده معادلا « للنوس » ، اي المبدأ الفعال الذي هو أصل كل حركة . ومثل هذا الرأي كان خليقا بان ينظر اليه شزرا من جانب السلطة الحاكمة ، اذ أنه يشير بالطبع شكوكا حول جدوى الممارسات الشعائرية السائدة ، ومن ثم فانه يمس سلطة الدولة . . . .

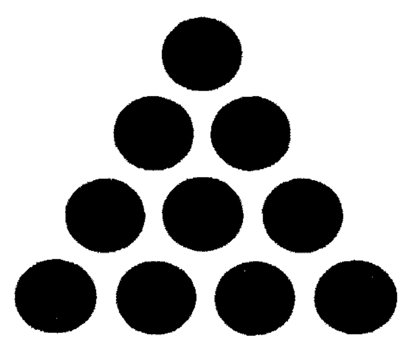
اننا على الارجح ، لن نعرف ابدا السبب الذي من اجله طرد فيثاغورس ومدرسته من مدينة كروتون Croton في عام ٥١٠ ق.م. ومع ذلك فليس من العسير ان ندرك الجوانب التي يمكن ان تكون

المدرسة قد خاضت فيها نزاعا مع المواطنين الصالحين ، ذلك لاننا ينبغي ان نتذكر ان فيثاغورس انغمس بالفعل في السياسة ، كما كانت عادة الفلاسفة اليونانيين ، والواقع انه على الرغم من ان الفلاسفة يعاملون بعدم اكتراث متسامح من جانب بقية البشر ، فان ما يلفت النظر حقا انهم عندما يدلون برأي نقدي ينجحون في تعكير المياه الآسنة للسياسة الاحترافية . فلا شيء يثير حنق الحاكمين أكثر من الاشارة الى انهم قد لا يكونون حكماء بقدر ما يتصورون ، ولا شك في أن اسبابا من هذا النوع هي التي جعلت أهل كروتون يحرقون المدرسة الفيثاغورية . غير ان حرق المدارس ، أو حتى الرجال انفسهم ، قد اثبت على الدوام انه وسيلة عاجزة للقضاء على الرأي المتمرد . ذلك لان الكارثة التي لحقت بالمدرسة الاصلية قد ادت الى نشر آرائها على نحو اوسع من اي وقت مضى ، وذلك بفضل جهود اولئك الذين ظلوا على قيد الحياة من اعضاء المدرسة ، والذين عادوا شرقا الى اليونان .

ولقد رأينا من قبل أن مؤسس المدرسة كان في البدء من اتباع فيثاغورس ولكن النظرية الفيثاغورية في العدد قدر لها ان تتلقى ضربة مدمرة بعد وقت قليل على يد الفيلسوف الايلي زينون Zeno لذلك فان من الواجب ان ندرك ما تنطوي عليه هذه النظرية .

لقد نظر الفيثاغوريون الى الاعداد على انها تتألف من وحدات ، وكان يُنظر الى الوحدات التي تمثلها نقاط على انها ذات ابعاد مكانية ، وتبعا لهذا الرأي تكون النقطة وحدة ذات موقع ، اي لها أبعاد من نوع ما ، أيا كانت . هذه النظرية في العدد صالحة تماما للتعامل مع الاعداد الجذرية . فمن الممكن دائما ان نختار للتعبير عن الوحدة عددا جذريا بحيث يكون اي عدد من الأعداد الجذرية عبارة عن حاصل ضرب للوحدة يمثل عددا صحيحا ؛ ولكن هذا الرأي يواجه .

مأزقا عندما تصادفنا اعداد صماء (غيرجذرية) ، لان هذه لا يمكن ان تقاس على هذا النحو . ومن الجدير بالملاحظة ان الكلمة اليونانية التي نترجمها بكلمة « صماء » كانت تعني « غير قابل للقياس » ، لا « مفتقرا الى العقل »(*) وذلك في نظر فيثاغورس على الأقل ، ولكي يتغلب الفيثاغوريون على هذه الصعوبة ، اخترعوا طريقة الاهتداء الى هذه الاعداد التي يستحيل الوصول اليها ، عن طريق سلسلة متعاقبة من التقريبات ، وقوام هذه الطريقة هو ايجاد الكسور المتصلة التي تحدثنا عنها من قبل . ففي مثل هذا التعاقب تزيد الخطوات المتتالية عن العلامة المحددة مرة ، وتقل عنها مرة ، بمقادير تتناقص باستمرار . ولكن العملية لا نهائية في اساسها ، والعدد الأصم الذي نستهدفه هو الحد النهائي للعملية . والفكرة من هذا التدريب هي اننا نستطيع الوصول الى تقريبات جذرية تقترب بنا من الحد بقدر ما نريد . والواقع ان هذه السمة مماثلة لتلك التي ينطوي عليها مفهوم الحد في العصر الحديث .



المثلثات ، عدد مثلثي من أربعة سطور الرمز الذي كان يقسم به الفيثاغوريون .

(*) هذه المقارنة اصلح للغة الانجليزية ، حيث نجد الكلمة التي تدل على العدد الاصم irrational تعني في الوقت ذاته ، اللاعقلي .
(المترجم)

وهكذا يمكن وضع نظرية للعدد على اسس كهذه . ومع ذلك فان فكرة الوحدة تخفي خلطا اساسيا بين العدد المنفصل والكم المتصل ، ويتضح هذا بمجرد تطبيق النظرية الفيثاغورية على الهندسة . وسوف نرى الصعوبات المترتبة على ذلك حين نناقش النقد الذي وجهه زينون .

أما الفكرة الرئيسية الاخرى ، التي خلفتها الرياضيات الفيثاغورية ، فهي نظرية المثل ، والتي تبناها سقراط وزادها تطويرا . وقد انتقد الإيليون هذه النظرية بدورها ، هذا اذا اعتمدنا على شهادة افلاطون ، وقد اشرنا من قبل تلميحا الى الأصل الرياضي لهذه النظرية . فلنتأمل مثلا نظرية فيثاغورس الهندسية . إن من غير المجدي رسم شكل دقيق غاية الدقة لمثلث قائم الزاوية والمربعات المقامة على أضلاعه ، ثم الانتقال الى قياس مساحات هذه المربعات . ذلك لأن الرسم لن يكون دقيقا بصورة كاملة مهما توخينا الدقة فيه ، بل إن من المستحيل ان يكون كذلك. فليست مثل هذه الاشكال هي التي تقدم برهانا على النظرية ، بل اننا نحتاج ، من اجل مثل هذا البرهان ، الى شكل كامل ، من ذلك النوع الذي يمكن تخيله ولكن لا يمكن رسمه . وأي رسم فعلى ينبغي ان يكون نسخة للصورة الذهنية تتفاوت في مدى مطابقتها لها . وهذا بالضبط هو لب نظرية المثل التي كانت جزءا معروفا من مذهب الفيثاغوريين المتأخرين .

ولقد رأينا كيف استحدث فيثاغورس مبدأ للانسجام من الكشف المتعلق بالأوتار المنغمة . ومن هذا الكشف ظهرت النظريات الطبية التي تنظر الى الصحة على أنها نوع من التوازن بين الأضداد ، وقد مضى الفيثاغوريون المتأخرون بهذه الفكرة مرحلة أبعد ، وطبقوا

مبدأ الانسجام على النفس . فالنفس ، تبعا لهذا الرأي ، هي تناغم البدن ، بحيث تصبح النفس مرتبطة بالحالة السليمة للجسم . وعندما ينهار تنظيم الجسد ، يتحلل الجسد ، وتتحلل النفس بدورها ، ومن الممكن تصور النفس على انها الوتر المشدود لآلة موسيقية ، بينما الجسم هو الاطار الذي يشد عليه هذا الوتر . فاذا ما تحطم الاطار ارتخى الوتر وفقد تناغمه ، ولا شك ان هذا الرأي مختلف كل الاختلاف عن الأفكار الفيثاغورية الأقدم عهدا حول هذا الموضوع ، اذ يبدو أن فيثاغورس كان يؤمن بتناسخ الأرواح ، على حين ان الأرواح أو النفوس ، تبعا لهذا الرأي الاحدث عهدا ، تموت كما تموت الأجساد .

وفي ميدان الفلك قال الفيثاغوريون المتأخرون بفرض جريء غاية الجرأة ، وتبعا لهذا الرأي لا يكون مركز العالم هو الأرض ، بل نار مركزية ، وما الأرض الا كوكب يدور حول هذه النار ، ولكن هذه الأخيرة غير مرئية لان الجانب الذي نعيش فيه من الأرض بعيد دائما عن المركز ، وقد نظروا الى الشمس بدورها على انها كوكب ، يتلقى نوره بالانعكاس من النار المركزية . ولقد كانت تلك خطوة طويلة في اتجاه الفرض القائل بمركزية الشمس ، والذي قال به ارسطرخس Aristarchus فيما بعد . ولكن الشكل الذي صاغ به الفيثاغوريون نظريتهم ظلت تعترضه صعوبات جمة ، مما حدا بأرسطو الى العودة الى الرأي القائل بان الارض مسطحة . ونظرا الى ما كان لأرسطو من سلطة هائلة في نواح اخرى ، فان هذا الرأي ، وليس الرأي الصحيح ، هو الذي أصبح سائدا في العصور التالية التي نُسيت فيها المصادر الأصلية .

أما بالنسبة الى نمو النظريات المتعلقة بتكوين الأشياء ، فان

الفيثاغورية كانت تعترف بصفة تجاهلها كثير من المفكرين السابقين او اساءوا فهمها ، تلك هي فكرة الفراغ ، التي يستحيل بدونها تقديم تفسير معقول للحركة . وهنا أيضا نجد النظرية الأرسطية تعود فيابعد الى الرأي المتخلف القائل ان الطبيعة تبغض الفراغ ، أما اذا شئنا أن نهتدي الى اتجاه التطور الصحيح للنظرية الفيزيائية ، فعلينا ان نرجع الى اصحاب المذهب الذري .

وخلال ذلك حاولت المدرسة الفيثاغورية ان تستوعب جوانب التقدم التي حققها انبادقليس . وبطبيعة الحال فان نظرتهم الرياضية لم تسمح لهم بأن يقبلوا العناصر الأربعة التي قال بها ، بوصفها العناصر النهائية . وبدلا من ذلك وضعوا حلا وسطا أرسى نظرية رياضية في تكوين المادة ، وهكذا اصبحوا ينظرون الى العناصر على أنها تتألف من جزيئات لها شكل الأجسام الجامدة المنتظمة . وقد طور افلاطون هذه النظرية أبعد من ذلك في محاورة « طيماوس » . أما كلمة « العنصر » ذاتها فيبدو ان هؤلاء الفيثاغوريين المتأخرين هم الذين نحتوها .

وهكذا فان أيا من المحاولات المادية الرامية الى الرد على نقد بارمنيدس لا يمكن ، حتى هذه المرحلة ، أن تعد مرضية من جميع الجوانب . فمهما كانت نقاط الضعف في النظرية الايلية ذاتها ، يظل من الصحيح ان مجرد الاكثارمن المواد الاساسية لا يمكن ان يقدم الينا حلا . وقد امكن التدليل بقوة على هذه النقطة عن طريق سلسلة من الحجج تقدم بها اتباع بارمنيدس ، وعلى رأسهم زينون ، الذي كان ينتمي الى بلد بارمنيدس ذاتها ، وكان تلميذا له . وقد ولد زينون حوالي عام ٤٩٠ ق.م. والشيء الهام الوحيد الذي نعرفه عنه ، الى جانب كونه قد اهتم بالشئون السياسية ، هو أنه هو وبارمنيدس ، قد قابلا سقراط في أثينا . وهذه واقعة يرويها افلاطون،وليس ثمة

سبب يدعو الى تكذيبه .

إن النظرية الإيلية ، كما اوضحنا من قبل ، تؤدي الى نتائج مذهلة ولهذا السبب بذلت عدة محاولات لاصلاح عيوب المذهب المادي . ولقد كان ما حاول زينون القيام به هو ان يبين انه اذا كان المذهب الإيلي يصدم الحس العادي للانسان ، فان النظريات المنافسةله ، التي تزعم تذليل هذه العقبة ، تؤدي الى صعوبات اغرب . وهكذا فانه ، بدلا من ان يقدم دفاعا مباشرا عن بارمنيدس ، تصدى للمعارضة على أرضها ، وهو يبدأ باتخاذ موقف الخصم ، ثم يبين بالحجة الاستدلالية ان هذا الموقف ينطوي على نتائج ممتنعة ، ومن ثم فمن المحال الدفاع عن الموقف الأصلي ، وبذلك يسقط هذا الموقف .

هذا النوع من الحجج مشابه لبرهان الخلف reductio ad absurdum الذي تحدثنا عنه عند الكلام عن نظرية التطور عند انكسيمندر . غير أن بينهما اختلافا هاما . ففي برهان الخلف المألوف ، يستدل المرء من بطلان النتيجة على ان احدى المقدمات لا بد ان تكون باطلة . اما زينون فقد حاول ان يثبت ان من الممكن استخلاص نتيجتين متناقضتين من افتراض معين . وهذا يعني ان النتيجتين ليستا باطلتين فحسب ، بل هما مستحيلتان . وهو يستنتج من ذلك ان الافتراض الذي تلزم عنه هاتان النتيجتان هو ذاته مستحيل . هذا النوع من الحجج يسير في طريقه دون اية مقارنة بين النتائج والوقائع ، ومن ثم فهو بهذا المعنى جدلي تماما ، اي انه ينتمي الى ميدان السؤال والجواب . والواقع ان زينون كان اول من استخدم الحجة الجدلية بطريقة منهجية . وكان لهذه الحجة دور عظيم الأهمية في الفلسفة وقد اقتبسها سقراط وافلاطون من الإيليين وطوراها بطريقتهما الخاصة ، ومنذ ذلك الحين اصبحت لها مكانة هامة في الفلسفة .

لقد كانت حجج زينون في اساسها هجوما على التصور الفيثاغوري للوحدة . وترتبط بذلك حجج ضد الفراغ وضد امكان الحركة .

فلنتأمل أولا حجة تثبت عدم صحة فكرة الوحدة . ان زينون يقول ان كل ما يوجد لا بد ان يكون له حجم والا لما وجد اصلا ، فاذا سلمنا بذلك ، كان من الضروري ان نسلم به بالنسبة الى كل جزء بحيث يكون من الضروري ان يكون لهذا الجزء بدوره حجم . وهو يمضي قائلا إن اصدار هذا الحكم مرة يساوي اصداره بصورة دائمة . وتلك طريقة مبسطة في ادخال فكرة قابلية الانقسام الى ما لا نهاية . اذ لا يمكن ان يقال عن اي جزء إنه هو الاصغر . فاذاكانت الأشياء كثيرة ، كان من الضروري ان تكون صغيرة وكبيرة في آن معا . بل ان من الضروري ان تكون صغيرة الى حد ألا يكون لها حجم ، لان قابلية الانقسام الى ما لا نهاية تثبت ان عدد الاجزاء لا متناه . مما يقتضي وحدات بلا حجم ، ومن ثم فان اي مجموع لهذه الوحدات بلا حجم ايضا ، ولكن الوحدة ينبغي ان يكون لها حجم ما في الوقت ذاته ، ومن ثم فان الاشياء كبيرة الى حد لا متناه .

وترجع اهمية هذه الحجة الى انها تثبت ان نظرية العدد الفيثاغورية تخفق في ميدان الهندسة . ذلك لان فيثاغورس يرى اننا لو تأملنا خطا فينبغي ان نكون قادرين على ان نذكر عدد الوحدات الموجودة فيه . ولكن من الواضح اننا إذا سلمنا بفكرة قابلية القسمة الى ما لا نهاية ، فان نظرية الوحدات تنهار فورا . ومع ذلك فمن المهم ان ندرك ان هذا لا يثبت خطأ فيثاغورس ، بل ان ما يثبته هو استحالة القول بنظرية الوحدة وبفكرة قابلية القسمة الى ما لا نهاية في آن واحد . أو بعبارة اخرى انهما لا تجتمعان . بل يجب

التخلي عن احداهما . فاذا كانت الرياضة تقتضي قابلية القسمة الى ما لا نهاية ، فلا بد من التخلي عن الوحدة الفيثاغورية . وهناك نقطة اخرى جديرة بالملاحظة ، وتتعلق ببرهان الخلف ذاته . فالقضية الواحدة ذات المعني لا يمكن ان تكون لها نتائج مباشرة متناقضة فيما بينها ، بل ان المتناقضات لا تتولد الا حين تضاف اليها قضايا اخرى ، كما يحدث ، في حالة وجود حجتين ، عندما تكون القضية المضافة في احدى الحجتين متناقضة مع القضية المضافة في الأخرى ، وهكذا فان لدينا في الحالة التي نبحثها الآن حجتان : أولاهما هي ان الاشياء كثيرة والوحدات بلا حجم ، ومن ثم فليس للاشياء حجم ، والثانية هي ان الاشياء كثيرة والوحدات لها حجم ، ومن ثم فللأشياء حجم لا متناه . اما المقدمتان الاضافيتان المتناقضتان فهما ان الوحدات بلا حجم ، وانها ذات حجم ما . ففي كلتا الحالتين تكون النتيجة واضحة الامتناع . ويترتب على ذلك ان في مقدمتي كل حجة شيئا ما خطأ . وهذا الشيء الخطأ هو التصور الفيثاغوري للوحدة .

ولكي يدعم زينون موقف بارمنيدس المعارض لفكرة الفراغ ، نراه يتقدم بحجة جديدة . فاذا كان المكان موجودا وجب ان يكون متضمّنا في شيء ما ، وهذا الشيء لا يمكن الا ان يكون مكانا اخر ، وهكذا الى غير حد . ولما كان زينون يرفض هذا التسلسل الذي لا يتوقف ، فانه يستنتج انه ليس ثمة مكان . ولكن ما يعنيه هذا الموقف حقيقةً هو انكار الرأي القائل ان المكان وعاء (حاوٍ) فارغ . فمن الواجب ، في رأي زينون ، ألا نميز بين الجسم وبين المكان الذي يشغله . ولكن لن يكون من الصعب ان ندرك ان فكرة الوعاء (الحاوي) يمكن بسهولة ان تنقلب ضد نظرية « الكرة sphere » كما قال بها بارمنيدس . ذلك لأن القول ان العالم كرة متناهية ، يعنى في هذه الحالة انه موجود في مكان فارغ . واذا كان زينون يسعى هنا الى

الحفاظ على نظرية استاذه ، فمن المشكوك فيه أن يكون مجرد الكلام عن الكرة المتناهية أمرا له معنى ، اذا لم يكن يوجد خارج هذه الكرة شيء .

هذا النوع من الحجج الذي يمكن تكراره مرة تلو الاخرى ، يسمى بالتسلسل الى ما لانهاية infinite regress ، وهو لايؤدي دائما الى تناقض . بل ان أحدا لايستطيع في ايامنا هذه ان يعترض على الراي القائل ان كل مكان هو جزء من مكان أكبر . أما في حالة زينون فإن التناقض يظهر لمجرد انه يسلّم بأن « ما هو موجود » لا متناه ، فتكون النتيجة هي ان يواجه ما يسمى بتسلسل الى مالا نهاية يستحيل ان نجد منه مخرجا .

هذا النوع من الحجج التسلسلية التي يستحيل الخروج منها هو في الواقع شكل من اشكال برهان الخلف . وما تثبته هذه الحجج هو ان اساس الحجة يتناقض مع قضية اخرى معينة نسلم بأنها صحيحة .

على ان اشهر حجج زينون هى مفارقات الحركة الاربع ، وعلى رأسها حكاية أخيل والسلحفاة . وهنا ايضا نجده يدافع عن بارمنيدس بطريقة غير مباشرة ، ويلقى عبء الرد على الفيثاغوريين الذين يتعين عليهم ان يقدموا شيئا افضل ما دامت نظريتهم تعجز عن ايجاد تفسير للحركة بدورها . وتقول الحجة انه لو تسابق أخيل والسلحفاة في سباق تتابع فمن المستحيل ان يلحق أخيل بمنافسته . فلو فرضنا ان السلحفاة بدأت تسير مسافة ما في المضمار ، فانه في الوقت الذي يجرى فيه أخيل حتى يصل الى النقطة التي بدأت منها السلحفاة ، تكون هذه قد تحركت مسافة ما الى الامام . وحين يجري أخيل الى هذا الموقع الجديد تكون السلحفاة قد انتقلت الى نقطة أبعد قليلا . وهكذا ففي كل مرة يصل فيها أخيل الى موقع السلحفاة

السابق ، تكون هذه المسكينة قد تحركت بعيدا . صحيح ان أخيل يقترب منها اكثر فأكثر ، ولكنه لن يلحقها ابدا .

وعلينا ان نتذكر ان هذه الحجة موجهة ضد الفيثاغوريين . ومن ثم فانه يتبنى موقفهم وينظر الى الخط على انه مؤلف من وحدات او نقط . لذلك فإن النتيجة انما تريد ان تقول انه مهما كان بطء حركة السلحفاة ، فلا بد ان تقطع مسافة لا متناهية قبل ان تجري السباق . فتلك اذن صورة اخرى للحجة القائلة ان الاشياء لا نهائية في حجمها .

وبرغم انه ليس من الصعب ان نبين وجه الخطأ في تلك النتيجة ، فلا بد ان يكون واضحا تماما ان الحجة لا تشوبها اية شائبة من حيث هى رد على النظريات الفيثاغورية المتعلقة بالوحدة . والطريقة الوحيدة لتبيان الخطأ في تلك النتيجة ، انما تكون عن طريق وضع نظرية في السلاسل اللامتناهية بعد التخلي عن هذه النظرة الى الوحدة . فإذا كانت لدينا ، مثلا ، سلسلة تتألف من حدود تتناقص بنسبة ثابتة ، كما هى الحال في اطوال المراحل المتعاقبة للسباق ، فاننا نستطيع ان نحسب في اي موضع سيلحق أخيل بالسلحفاة . ويعرَّف مجموع هذه السلسلة بأنه عدد لن يزيد عنه ابدا مجموع اي عدد من الحدود ، مهما كان مقداره ، ولكن مجموع عدد كبير بما فيه الكفاية من الحدود يقترب منه الى اي مدى نشاء . أما مسألة ان هذا العدد ينبغي ان يكون واحدا ، وواحدا فقط ، بالنسبة الى اية سلسلة معينة ، فيجب ان نقررها هنا دون برهان . ويوصف نوع السلاسل المتضمن في السباق بأنه سلسلة هندسية ، وهو موضوع يستطيع أي شخص لدية إلمام بأوليات الرياضة في أيامنا هذه ان يعالجه . ولكن ينبغي أن نذكر أن العمل النقدي الذي قام به زينون هو بعينه الذي جعل من الممكن وضع نظرية سليمة في الحكم المتصل ، ترتكزعليها

تلك المجموعات التي تبدو لنا اليوم أشبه بلعب الأطفال .

وهناك حجة أخرى تنطوي على مفارقة ، وتسمى احيانا بحجة « حلبة السباق » ، تكشف عن الجانب الآخر للهجوم الديالكتيكي . وتقول الحجة إن المرء لا يستطيع أبدا ان يعبر حلبة السباق من أحد طرفيها الى الآخر ، لأن هذا يعني أن عليه عبور عدد لا نهائي من النقاط في زمن متناه . او بعبارة ادق ، فقبل الوصول إلى نقطة ، لا بد أن يعبر نصف المسافة الموصلة اليها ، ثم نصف النصف ، وهكذا الى ما لا نهاية . واذن فليس في وسع المرء ان يبدأ الحركة على الاطلاق . وهذه الحجة ، مقرونة بحجة أخيل والسلحفاة ، التي تبين ان المرء ما إن يبدأ حتى يستحيل ان يتوقف ، تهدم الفرض القائل إن الخط المستقيم يتألف من وحدات كثيرة الى حد لا متناه .

ويقدم زينون حجتين أخريين لكي يثبت ان الافتراض القائل بأنه لا يوجد إلا عدد متناه من الوحدات في الخط الواحد لن يؤدي الى إصلاح الوضع . فلنأخذ اولا ثلاثة خطوط متوازية ومتساوية ، تتألف من نفس العدد المتناهي من الوحدات . ولنفرض أن واحدا منها ساكن ، والآخران متحركان في اتجاهين متضادين بسرعة متساوية ، بحيث يقع الثلاثة كل بحذاء الآخر عندما يمر الخطان المتحركان امام الخط الساكن . هنا نجد أن السرعة النسبية للخطين المتحركين هي ضعف السرعة النسبية لكل منهما بالقياس الى الخط الساكن . وتعتمد الحجة بعد ذلك على افتراض آخر بأن هناك وحدات زمانية مثلما أن هناك وحدات مكانية . وعلى ذلك فأن السرعة تقاس بعدد النقاط التي تتحرك عبر نقطة محددة خلال عدد محدد من اللحظات . ففي الوقت الذي يمر فيه احد الخطين المستقيمين بنصف طول الخط الساكن ، يمر بالطول الكامل للخط المتحرك . ومن هنا فإن الزمن الاخير ضعف الاول . ولكن لكي

يصل الخطان الى موقعهما بمحاذاة كل منهما فانهما يستغرقان زمنا واحدا . وهكذا يبدوأن الخطين المتحركين يتحركان بضعف السرعة التي يتحركان بها . وبالطبع فإن الحجة معقدة الى حد ما لأننا لا نفكر عادة على أساس لحظات بقدر ما نفكر على أساس مسافات ، ولكنها تمثل نقدا سليما تماما لنظرية الوحدات .

وأخيرا ، فهناك حجة السهم . ففي أية لحظة يحتل السهم الطائر حيزا مساويا لذاته ، ومن ثم فهو ساكن . واذن فهو على الدوام ساكن . وهذا يثبت أن الحركة لا تستطيع حتى ان تبدأ ، على حين ان الحجة السابقة أثبتت ان الحركة أسرع دائما مما هى . وهكذا فإن زينون ، اذ هدم النظرية الفيثاغورية في الكم المنفصل على هذا النحو ، قد أرسى دعائم نظرية في الكم المتصل . وهذا بعينه هو ما نحتاج اليه من اجل الدفاع عن نظرية بارمنيدس في الفلك الكرى المتصل .

** **

اما الفيلسوف الايلى المشهور الآخر فهو مليسوس Melissus من ساموس ، الذي كان معاصرا لزينون . ونحن لا نعرف عن حياته سوى أنه كان قائدا عسكريا خلال التمرد الذي حدث في ساموس ، وأنه هزم الأسطول الاثيني في عام ٤٤١ ق. م. ولقد أدخل مليسوس تعديلا ايجابيا في نقطة هامة : فقد رأينا من قبل أن زينون اضطر الى اعادة تأكيد رفضه للفراغ . ولكن لو صح ذلك لكان من المستحيل أن يوصف الموجود بأنه فلك كرى متناه ، اذ ان هذا الوصف يوحي بأن ثمة شيئا خارجه ، هو المكان الخالي . وهكذا فان استبعاد الفراغ يحتم علينا ان ننظر الى الكون المادي على انه لامتناه في جميع الاتجاهات ، وهذا هو الاستنتاج الذي انتهى اليه مليسوس .

ولقد ذهب مليسوس في دفاعه عن « الواحد » الذي قالت به

المدرسة الايلية ، الى حد استباق النظرية الذرية . فهو يرى أنه لو كانت الاشياء كثيرة ، لوجب ان يكون كل منها مماثلا « للواحد » عند بارمنيدس . ذلك لأنه لا شيء يظهر من العدم أو يفنى فناء تاما . وهكذا فإن النظرية الوحيدة المقبولة ، والتي تقول بوجود الكثرة ، هى تلك التي نتوصل اليها بتفتيت الفلك الكري الذي قال به بارمنيدس الى أفلاك صغيرة . وهذا بعينه هو ما فعله الذريون .

لقد كان جدل زينون ، في أساسه ، هجوما هداما على آراء الفيثاغوريين . وقد وضع هذا الجدل ، في الوقت ذاته ، اسس الجدل عند سقراط ، ولا سيا بالنسبة لمنهج الفرض ، الذي سنتحدث عنه فيما بعد . كذلك فإن المرء يجد هاهنا ، للمرة الأولى ، استخداما منهجيا لحجة مكثفة في مسألة محددة . وأغلب الظن أن الإيليين كانوا متبحرين في الرياضيات الفيثاغورية ، لأن هذا هو الميدان الذي يتوقع المرء أن يجد فيه تطبيقات لهذه الطريقة المنهجية . غير أننا ، للاسف ، لا نعرف الا القليل عن الطرق الفعلية التي كان الرياضيون اليونانيون يجرون بها تحليلاتهم . ولكن يبدو من الواضح أن النمو السريع للرياضيات خلال النصف الثاني من القرن الخامس ، كان مرتبطا بقدر ما بظهور قواعد راسخة للحوار وتبادل الحجج .

كيف نستطيع ، على أي نحو ، تفسير العالم المتغير من حولنا ؟ من الواضح أن من طبيعة التفسير ألا تكون أسسه ذاتها متغيرة . ولقد كان أول من طرحوا هذا السؤال هم الملطيون الأوائل ، وقد رأينا كيف عملت المدارس التالية بالتدريج على تحوير المشكلة وزيادة دقتها . وفي النهاية كان مفكر آخر من ملطية هو الذي قدم الرد النهائي على هذا السؤال . لقد كان ليوقبوس Leucippus الذي لا نعرف عنه شيئا آخر ذا اهمية ، هو أبو المذهب الذري . والنظرية

الذرية نتيجة مباشرة للمدرسة الإيلية ، وقد كاد مليسوس ان يهتدي إليها خلال مساره الفلسفي .

إن النظرية انما هى توفيق بين الواحد والكثير . فقد أدخل ليوقبوس فكرة الجزيئات المكونة التي لا تحصى ، والتي يشترك كل منها مع فلك بارمنيدس في أنه جامد ، صلب ، لا ينقسم . هذه هى « الذرات » ، وهى تعنى (في اصلها اليوناني) الأشياء التي لا يمكن تجزئتها . هذه الذرات تتحرك دوما في فراغ . وكان يفترض ان تركيب الذرات جميعا واحد ، وان اختلفت في الشكل . ولقد كان معنى عدم قابلية الانقسام في هذه الجزيئات هو انها لا يمكن ان تتفتت ماديا . أما المكان الذي تشغله فهو بالطبع قابل للانقسام رياضيا بغير حدود . والسبب الذي يجعل الذرات لا ترى بالطريقة العادية هو أنها صغيرة الى حد هائل . وبذلك أصبح من الممكن الآن تقديم تفسير للصيرورة أو التغير . فالطابع المتغير دوما للعالم ، ينشأ من إعادة ترتيب الذرات وتشكيلها .

ولو عبرنا عن موقف الذريين بلغة بارمنيدس ، لقلنا إن رأيهم مفاده أن ما لا يكون يماثل في حقيقته ماهو كائن . وبعبارة أخرى فإن الفراغ موجود . أما ماهو هذا الفراغ فأمر يصعب التعبير عنه . وفي هذه الناحية لا أعتقد أننا اليوم تقدمنا كثيرا عن اليونانيين . فكل ما يمكننا أن نقوله عن ثقة هو أن المكان الخالي هو ما يصدق عليه علم الهندسة بمعنى ما . والواقع ان الصعوبات السابقة للمذهب المادي إنما نشأت من إصراره على أن كل شيء ينبغي أن يكون جسميا . والوحيد الذي كانت لديه فكرة واضحة عما قد يكونه الفراغ هو بارمنيدس ، الذي أنكر وجوده بالطبع . ومع ذلك فمن المفيد أن نتذكر أن عبارة « ما لايكون ، كائن » لا تنطوي على تناقض في الألفاظ في اللغة اليونانية . ويكمن الحل في وجود كلمتين يونانيتين

تعبران عن النفي ، إحداهما تقريرية (خبرية) ، كما في قولي : « لا احب س » ، والأخرى فرضية (انشائية) ، وتستخدم في الأوامر والرغبات وما شاكلها . وأداة النفي الفرضية (الانشائية) هذه هي التي تستخدم في عبارة « ما لا يكون » أو « اللاوجود » ، كما يستخدمها الإيليون . ولو كانت أداة النفي التقريرية (الاخبارية) هي التي استخدمت في « مالايكون كائن » لكان ذلك بالطبع تناقضا صارخا . اما في الانجليزية (*) فلا وجود لهذا التمييز ، ومن هنا كانت ضرورة هذا الاستطراد .

لقد تساءل الكثيرون : هل كانت النظرية الذرية عند اليونانيين مبنية على الملاحظة ، أم أنها كانت مجرد رمية من غير رام ، ولم يكن لها أساس سوى التأمل الفلسفي ؟ والجواب عن هذا السؤال ليس على الاطلاق بالبساطة التي قد يبدو عليها . فأولا ، يتضح مما قيل أن النظرية الذرية هي الحل الوسط الوحيد المعقول بين موقف الانسان العادي وبين النظرية الايلية ، اذ كانت هذه النظرية الأخيرة نقدا منطقيا للمذهب المادي السابق . ومن جهة أخرى فقد كان ليوقبوس ملطيا ، وكان على المام واسع بنظريات مواطنيه الكبار الذين سبقوه في الظهور . وتشهد على ذلك آراؤه في الكونيات ، اذ انه عاد الى الآراء السابقة التي قال بها أنكسيمندر ، بدلا من أن يسير في طريق الفياغوريين .

ومن الواضح أن نظرية اناكسيمنيس في التكاثف والتخلخل قد بُنيت ، الى حد ما ، على ملاحظة ظواهر مثل تكثف الأبخرة على الأسطح الملساء . وهكذا فإن المشكلة كانت تكمن في ادماج النقد الايلي في نظرية عن الجزيئات . ، أما مسألة اتصاف الذرات بالحركة الدائمة ، فمن الممكن أن يكون قد استوحاها من هذه الملاحظة

(*) وفي العربية ايضا (المترجم)

ذاتها ، أو من تراقص الغبار في شعاع من الضوء . وعلى أية حال فإن نظرية اناكسيمنيس لا يمكن تطبيقها بالفعل الا اذا تصورنا مجموعات من الجزئيات متفاوتة في درجة الكثافة التي تتجمع بها . وهكذا فليس من الصحيح قطعا أن المذهب الذري اليوناني كان مجرد تخمين موفق . ولنذكر أنه عندما قام الكيميائي دالتون Dalton ، باعادة إحياء النظرية الذرية في العصر الحديث ، كان على وعي بالآراء اليونانية في الموضوع ، ووجد ان هذه الآراء تقدم تفسيرا لملاحظته بشأن النسب الثابتة التي تتجمع بها المواد الكيميائية .

غير ان هناك سببا اعمق لقولنا إن النظرية الذرية لم تكن كشفا عشوائيا . هذا السبب يتعلق بالبناء المنطقي للتفسير ذاته . اذ ما معنى تفسيرنا لشيء ما ؟ إنه بيان للطريقة التي يكون بها ما يحدث ، نتيجةً لتشكيل متغير لأشياء . فاذا ما أردنا تفسير تغير في شيء مادي ، وجب علينا أن نفعل ذلك بالاشارة الى الترتيبات المتغيرة لمكونات فرضية تظل هى ذاتها بغير تفسير . وهكذا فإن القوة التفسيرية للذرة تظل سليمة ما دامت الذرة ذاتها لا تُتخذ موضوعا للبحث . ولكن بمجرد أن يحدث ذلك ، تصبح الذرة موضوعا للبحث التجريبي ، وتصبح العناصر التفسيرية هى الجزيئات الأصغر من الذرة ، التي تظل بدورها بلا تفسير . وقد أسهب الفيلسوف الفرنسي اميل مايرسون E. Meyerson في مناقشة هذا الوجه من أوجه النظرية الذرية . وهكذا فإن النظرية الذرية تتفق مع بناء التفسير السببي .

ولقد أُدخلت تطورات هامة على النظرية الذرية على يد ديمقريطس Democritus الذي كان من مواطني أبديرا Abdera وكان في أوج شهرته حوالى عام ٤٢٠ ق. م. وكان من أهم آرائه التمييز بين الأشياء كما هى عليه في حقيقتها ، والأشياء كما تبدو لنا . وهكذا فإن العالم المحيط بنا يتألف حقيقةً ، وفقا للتفسير الذري ، من ذرات في

فراغ فحسب ، على حين أن هذا العالم يتكشف لنا في تجربتنا على انحاء شتى . وهذا يؤدي الى تمييز آخر بين ما أطلق عليه بعد ذلك بوقت طويل اسم الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية . أما الأولى فهى الشكل والحجم والمادة ، وأما الثانية فهى الألوان والاصوات والطعوم وما شابهها . وبعد ذلك تفسرٌ هذه الاخيرة على أساس الأولى ، التي تنتمي الى الذرات نفسها .

وسوف نلتقى بالنظرية الذرية مرارا خلال رحلتنا في هذا الكتاب . أما الحدود التي لا تستطيع هذه النظرية أن تتعداها فسوف نناقشها في المواضع المناسبة . وحسبنا الآن ان نشير الى أن المذهب الذري ليس حصيلة تأمل خيالي ، وانما هو اجابة جادة عن السؤال الذي أثاره الفلاسفة الملطيون ، وهى اجابة استغرق اعدادها مائة وخمسين عاما .

والى جانب أهمية النظرية الذرية بالنسبة الى العلم الطبيعي ، فقد أدت ايضا الى نظرية جديدة عن النفس ، فالنفس ، كأي شيء آخر ، تتألف من ذرات ، ولكنها ذرات ألطف من غيرها ، وتتوزع على كافة أنحاء الجسم . وتبعا لهذا الرأي يكون الموت تحللا ، ولا يكون هناك وجود للخلود الشخصي ، وهى نتيجة استخلصها أبيقور وأتباعه فيما بعد . أما السعادة ، وهى غاية الحياة ، فقوامها أن تكون النفس في حالة متوازنة .

** **

وفي الوقت الذي كانت فيه المدارس الفلسفية تنمو خلال القرن الخامس ، ظهرت جماعة من الناس كانت بمعنى ما على هامش الفلسفة . هؤلاء هم الذين يطلق عليهم عادة اسم السفسطائيين ، الذين يشير اليهم سقراط بازدراء ، بوصفهم أولئك الذين يجعلون

الحجة الأضعف تبدو وكأنها هي الأقوى . ومن المهم أن نعرف كيف ظهرت هذه الحركة ، وماذا كانت وظيفتها في المجتمع اليوناني .

ان التغير المستمر في ساحة المعركة الفلسفية قد جعل من الصعب تبيان الجانب الذي قد يكون على حق . ومثل هذه المسائل التي تظل معلقة ، هي أمور لا يتوافر لدى الاشخاص العمليين وقت للانشغال بها . فأية مسألة لا يتم حسمها ، هي شيء لا جدوى منه بالنسبة الى من يريدون انجاز الأمور حتى يمارسوا فاعليتهم ، ولقد كانت هذه ، على وجه الاجمال ، هي الأزمة التي وجد السفسطائيون أنفسهم فيها . فالنظريات المتعارضة للفلاسفة لم تكن تبشر بامكان قيام أية معرفة على الاطلاق ، وفضلا عن ذلك فان التجربة المتزايدة للاحتكاك بالشعوب الأخرى أثبتت ان هناك فجوات يستحيل عبورها بين عادات الشعوب المختلفة . وقد روى هيرودوت حكاية حول هذا الموضوع ، ففي بلاط ملك الفرس العظيم ، جاءت وفود من قبائل الاقاليم المختلفة التي تخضع لامبراطورية الفرس ، وكان كل وفد منها يشهق فزعا كلما سمع عن المراسم الجنائزية لدى الوفد الآخر ، فالبعض كان يحرق موتاه ، والبعض الآخر كان يحنطهم ، وفي النهاية اقتبس هيرودوت بيتا للشاعر بندار Pindar يقول فيه ان العرف هو الملك الذي يحكم الجميع . ولما كان السفسطائيون يرون أن المعرفة لا يمكن اكتسابها ، فقد أعلنوا انها ليست بذات أهمية ، والمهم هو الرأي المفيد ، وبالطبع فان هذا القول ينطوي على قدر من الصواب . ففي أداء الشئون العملية يكون النجاح بالفعل هو العامل الذي يطغى على غيره ، ولكن سقراط يتخذ في هذه المسألة بدورها موقفا مضادا تماما . فبينما كان اهتمام السفسطائيين منصبا على الممارسة العملية السليمة ، رأى سقراط أن هذه الممارسة لا تكفي ، وأن الحياة التي لا تخضع لفحص عقلي دقيق لا تستحق ان تعاش .

ولقد قام السفسطائيون بمهمة تقديم تعليم منظم في الوقت الذي لم تكن فيه اليونان تعرف عن هذا التعليم الا أقل القليل ، اذ كانوا معلمين جوالين يقدمون دروسا تعليمية على أساس احترافي . وكان من الأمور التي عابها عليهم سقراط تقاضيهم أجورا . على أن المرء قد يشعر حقا بأن سقراط لم يكن في هذه المسألة منصفا ، اذ أن محترفي الكلام أنفسهم يحتاجون الى ان يأكلوا من آن لآخر ومع ذلك ينبغي أن نشير الى أن التراث الأكاديمي ينظر الى الأجور على انها نوع من الحماية التي تتيح للأستاذ أن ينسى المشكلات المادية .

ولقد كانت الموضوعات التي يهتم بها السفسطائيون ، في تعليمهم ، تختلف من فرد لآخر ، وكان اكثر أنشطتهم احتراما هو تقديم تعليم أدبي ، ولكن كان هناك آخرون يعلمون موضوعات ذات قيمة عملية مباشرة ، فمع انتشار الدساتير الديمقراطية في القرن الخامس ، أصبح من الضروري للمرء أن يتعلم الخطابة ، وقد اضطلع بهذه المهمة معلمون للفصاحة والبلاغة ، وبالمثل كان هناك معلمون للسياسة يلقنون تلاميذهم فنون إدارة شئون المجالس . وأخيرا كان هناك معلمون للجدل او النقاش كان في استطاعتهم أن يجعلوا الحجة السيئة تبدو وكأنها هي الافضل . ولهذا الفن فوائد واضحة في المحاكم ، حيث يتعين على المتهم أن يدافع عن نفسه ، وقد استطاع معلموه ان يعلموا الناس كيف يحوّرون الحجج ويفحمون الخصوم .

ومن المهم ان نميز بين هذا النوع من الجدل الخطابي وبين الجدل الفلسفي (الديالكتيك) ، فالذين يمارسون الأول يضعون الفوز نصب أعينهم ، على حين أن أصحاب الجدل الفلسفي يحاولون الوصول الى الحقيقة ، وهذا في الواقع هو الفرق بين المجادلة

والمناقشة .

وعلى حين أن السفسطائيين قد قاموا ، في ميدان التعليم ، بمهمة لها قيمتها فان نظرتهم الفلسفية كانت معادية للبحث العقلي . ذلك لأن تلك النظرة كانت مشوبة بالشك اليائس ، وكانت تشكل موقفا سلبيا من مشكلة المعرفة ، ويتلخص هذا الموقف في الكلمة المشهورة لبروتاجوراس ، القائلة إن « الانسان مقياس كل شيء ، الأشياء الموجودة على أنها موجودة ، والأشياء غير الموجودة على أنها غير موجودة » ، وهكذا فان رأي كل انسان صحيح بالنسبة اليه ، ولا يمكن البت في الخلافات بين الناس على أساس الحقيقة . فلا عجب إذن ان نجد السفسطائي تراسيماخوس Thrasymachus يعرّف العدالة بأنها مصلحة الأقوى .

وعلى ذلك ، فبالرغم من ان بروتاجوراس يتخلى عن البحث عن الحقيقة ، يبدو أنه يعترف بأن رأيا معينا يمكن أن يكون أفضل من رأي آخر ، بالمعنى البرجماتي ، وان كان هذا الموقف يتعرض للنقد المنطقي العام الذي يوجه الى البرجماتية . ذلك لأننا لو سألنا أي الرأيين هو الأفضل بالفعل ، لوجدنا أنفسنا نعود مرة أخرى الى فكرة الحقيقة المطلقة ، وعلى أية حال فان بروتاجوراس هو المؤسس الأول للبرجماتية .

وهناك قصة طريفة تكشف عن الطريقة التي اصبح الناس ينظرون بها الى السفسطائيين ، فقد كان بروتاجوراس مقتنعا بأن طريقة تعليمه فعالة الى أقصى حد ، ومن ثم فقد طلب الى أحد تلاميذه ان يدفع له أجره من حصيلة أول قضية يترافع فيها . غير أن الشاب ، بعد أن استكمل تدريبه ، لم يبدأ في ممارسة مهنته . فلجأ بروتاجوراس الى القضاء ليسترد أجره ، مستندا أمام المحكمة الى ان

تلميذه يجب أن يدفع ، إما عن طريق الاتفاق السابق لو كسب التلميذ ، واما عن طريق الحكم القضائي لو خسر . غير أن المتهم أعطاه في الرد حقه وزيادة . اذ أعلن انه لا ينبغي أن يدفع شيئا : إما عن طريق الحكم القضائي لو كسب ، واما عن طريق الاتفاق السابق لو خسر .

لقد كانت كلمة « السفسطائي » ذاتها تعني رجلا حكيما . ونظرا الى ان سقراط بدوره كان معلما ، فلم يكن من المستغرب أن يطلق عليه اولئك الذين لم يعرفوه في عصره حق المعرفة ، اسم السفسطائي ، ولقد بينا من قبل مدى خطأ هذه التسمية ، ومع ذلك فان التمييز لم يعترف به على الوجه الصحيح إلا في عصر أفلاطون ، ولا جدال في أن الفلاسفة والسفسطائيين يستثيرون ، بمعنى معين ، ردود افعال متشابهة لدى الجماهير .

والواقع ان أصحاب العقليات غير الفلسفية كانوا ، منذ أقدم العهود ، يتخذون موقفا عجيبا ، وغير متسق ، من الفلسفة بوجه عام ، فهم من جهة يميلون الى التعامل مع الفلاسفة بتسامح مشوب بالرقة والعطف ، بوصفهم حمقى لا ضرر منهم وأناسا ذوي أطوار غريبة ، يسيرون وقد ارتفعت رؤوسهم في السحاب ، ويطرحون أسئلة سخيفة لا صلة لها بالهموم الحقيقية للناس ، ولا يكترثون بالأمور التي ينبغي ان يهتم بها المواطنون العقلاء ، غير ان التفكير الفلسفي يمكن ان يكون له ، من جهة أخرى ، تأثير يزعزع بعمق كل ما هو سائد من عرف وتقاليد ، وفي هذه الحالة ينظر الى الفيلسوف بعين الشك ، على انه شخص خارج عن العرف المألوف ، يعكر صفو التقاليد والأعراف ، ولا يبدي موافقة غير مشروطة على العادات والآراء التي تبدو صالحة في نظر كل من عداه .

ذلك لان اولئك الذين لم يعتادوا النقد يشعرون بانعدام الأمان عندما يناقش أحد معتقداتهم التي يعتزون بها ، ويكون رد فعلهم مصحوبا بالكراهية والعداء . وهكذا اتُّهم سقراط بنشر تعاليم هدامة ، شأنه شأن السفسطائيين بوجه عام ، ومعلمي الجدل الخطابي بوجه خاص .

أثينا :

كانت الشخصيات الثلاث الكبرى في الفلسفة اليونانية مرتبطة بمدينة أثينا ، فقد كان سقراط وافلاطون أثينيين بالمولد ، ودرس أرسطو في أثينا ثم علم فيها ، وهكذا فان من المفيد ان نلقي نظرة على المدينة التي عاشوا فيها ، قبل ان نناقش اعمالهم .

كانت جحافل البرابرة التي ارسلها الملك دارا Darius قد لقيت الهزيمة على أيدي الاثينيين وحدهم في سهول ماراثون Marathon عام ٤٩٠ ق.م. وبعد عشر سنوات ، استطاع اليونانيون بجهودهم المتضافرة ان يحطموا القوات البرية والبحرية للملك زرزس Xerxes . وفي تيرموبيلاي Thermopulae ، تمكن الحرس الاسبرطي من أن يوقع بالفرس خسائر فادحة ، وفيما بعد استطاعت السفن اليونانية تحت قيادة أثينية ، ان تكيل ضربة مميتة لأسطول الأعداء ، وفي السنة التالية لقى الفرس هزيمتهم في بلاتايا Plataea .

غير أن أثينا كانت عندئذ حطاما ، فقد هجرها سكانها ، وحرق الفرس المدينة ومعابدها ، وهكذا بدأت عندئذ حركة تعمير هائلة ، بعد أن تحملت أثينا أعباء الحرب كلها ، وبينما كانت أثينا هي القائدة في زمن الحرب ، أصبحت الآن ، بعد زوال الخطر ، قائدة في زمن السلم ايضا ، وكانت الخطوة التالية ، بعد انقاذ ارض اليونان

الاصلية ، هي تحرير جزر بحر إيجة ، ولكن الاسبرطيين لم يكن لهم نفع كبير في هذه المهمة ، وهكذا أخذت أثينا على عاتقها مهمة استخدام أساطيلها في القضاء على مطامع ملك الفرس العظيم ، وصارت لأثينا الكلمة العليا في منطقة بحر إيجة ، وعلى حين ان الجهد الحربي قد اتخذ في البدء شكل تحالف محوره جزيرة ديلوس Delos ، فانه انتهى آخر الأمر الى امبراطورية أثينية ، انتقلت خزانتها من ديلوس الى أثينا .

لقد عانت أثينا من أجل القضية المشتركة ، وأصبحت الآن تشعر بأن من حقها أن يعاد بناء معابدها من الأموال المشتركة . وهكذا شيد « الأكروبول » الجديد ، أي « مدينة القمة » ، وفيه البارثينون ومبان اخرى لا تزال آثارها باقية حتى اليوم ، وأصبحت أثينا أروع مدن اليونان ، وملتقى الفنانين والمفكرين ، فضلا عن كونها مركزا للملاحة والتجارة . وقام المثال فيدياس Pheidias بنحت تماثيل للمعابد الجديدة ، ولا سيما الصورة الضخمة للإلهة اثينا ، التي كانت تحتل موقع الصدارة من الأكروبول ، وتطل على قاعة المدخل والدرج ، وجاء المؤرخ هيرودوت من بلدته « هاليكارناسوس » في أيونية لكي يعيش في أثينا ، وكتب مؤلفه التاريخي عن الحروب الفارسية ، وبلغت التراجيديا الاغريقية ذروتها على يد ايسخولوس ، الذي كان قد حارب في معركة « سالاميس » ، ولأول مرة نجد كتابا يعالج موضوعا لم يكن مستمدا من الشاعر هوميروس ، هو هزيمة زيرزس ، اما كاتبا التراجيديا سوفوكليس Sophocles ويوربيدس Euripides فقد عاشا ليشهدا انحدار أثينا ، وكذلك الحال في الشاعر الهزلي أريستوفان Aristophanes الذي لم تترك سخريته اللاذعة أحدا الا ونالت منه . اما ثوكوديدس Thucydidas الذي سجل فيما بعد وقائع الحرب الكبرى بين أثينا

واسبرطة ، فقد أصبح أول مؤرخ علمي . ويمكن القول ان اثينا بلغت قمة عظمتها سياسيا وثقافيا ، في تلك السنوات الواقعة بين الحرب الفارسية وحرب « البلوبنيز »(*) اما الرجل الذي يحمل هذا العهد اسمه فهو بريكليز Pericles . كان بريكليز ارستقراطيا بحكم مولده ، وكانت أمه تمت بصلة القربى الى المصلح كليسثنس Cleisthenes الذي بدأ مهمة صبغ الدستور الاثيني بصبغة اكثر ديمقراطية ، وكان من بين معلمي بريكليز ، الفيلسوف اناكساجوراس ، الذي تعلم منه الفتى الكريم الأصل نظرية آلية عن الكون . وهكذا نشأ بريكليز متحررا من الخرافات الشعبية السائدة في عصره ، وكانت شخصيته تتسم بالانضباط والاعتدال ، وكان على وجه الاجمال يترفع عن الناس العاديين ، ومع ذلك فقد كان هو الذي رعى الديمقراطية الأثينية حتى بلغت أوج نضوجها ، فقد واصل عملية انتزاع السلطة من مجلس الأعيان Areopagus . واحال جميع وظائفه ، باستثناء محاكمة جرائم القتل ، الى مجلس الخمسمائة ، والى المجلس التشريعي والمحاكم . وأصبح اعضاء هذه المجالس جميعا موظفين يتقاضون مرتبات من الدولة وينتخبون بالاقتراع البسيط ، وأدخل نظاما جديدا للخدمات الاجتماعية كان من نتيجته أن طرأ بعض التغيير على المفهوم التقليدي القديم للفضائل .

ولكن بريكليز كان من ذلك المعدن الذي يصنع القادة . ففي عام ٤٤٣ ق.م. أبعد منافسه ثوكوديدس ، القائد العسكري ، وبعد ذلك أصبح بريكليز يعاد انتخابه ، عاما بعد عام ، بوصفه واحدا من القادة ، ونظرا الى شعبيته وقدرته الخطابية وبراعته السياسية ، فقد فاق زملاءه واصبح يحكم وكأنه حاكم فرد . وقد كتب ثوكوديدس المؤرخ فيما بعد عن أثينا في عهد بريكليز . فقال انها كانت ديمقراطية

(*) بين أثينا واسبرطة . (المترجم)

بالاسم ، أما بالفعل فكانت تخضع لحكم المواطن الأول ، ولم يبدأ الحزب الديمقراطي في المطالبة بمزيد من السلطة الاخلال الأعوام التي سبقت الحرب البلوبنيزية مباشرة . وفي ذلك الوقت ، كان المجتمع الأثيني قد بدأ يعاني من الآثار السيئة للقانون الذي كان يقصر المواطنة على الأثينيين المولودين لأبوين أثينيين ، والذي يرجع الى عام ٤٤١ ق.م. كما بدأ يعاني من سوء الأوضاع المالية نتيجة لبرامج التشييد الباذخة ، وقد دامت الحرب ، التي نجمت عن رغبة اسبرطة في منافسة الامبريالية الأثينية ، من عام ٤٣١ حتى عام ٤٠٤ ق.م. وانتهت بهزيمة كاملة لأثينا ، اما بريكليز نفسه فقد مات في الجزء الاول من هذه الحرب ، عام ٤٢٩ ، نتيجة للوباء الذي اجتاح المدينة في العام السابق ، ولكن اثينا ، بوصفها مركزا ثقافيا ، قد عاشت عمرا يتجاوز بكثير عهد انهيارها السياسي . وما زالت هذه المدينة حتى يومنا هذا ترمز لكل ما هو عظيم وجميل في نتاج الانسان .

والآن نصل الى سقراط الأثيني ، إنه ربما كان الفيلسوف الوحيد الذي يعرف الجميع اسمه على الأقل . على اننا لا نعرف عن حياته الكثير فقد ولد حوالي عام ٤٧٠ ق.م. وكان مواطنا لأثينا ، وكان فقيرا ، ولم يبذل جهدا كبيرا لتجاوز فقره . بل إن أحب طرق قضاء أوقات الفراغ الى نفسه كانت المناقشة مع أصدقائه وغيرهم ، وتعليم الفلسفة للشباب الأثيني ، ولكنه ، على خلاف السفسطائيين ، لم يكن يتقاضى أجرا عن ذلك . ونظرا الى أن الكاتب المسرحي الهزلي أريستوفان يسخر منه في مسرحية « السحب » ، فلا بد أنه كان شخصية معروفة في أرجاء المدينة . وفي عام ٣٩٩ ق.م. أدين بسبب ممارسته نشاطات معادية لأثينا (*) وأعدم بالسم .

(*) التعبير الذي يستخدمه رسل هنا هو un - Athenien activities وهو تعبير مواز لذلك الذي كانت تستخدمه لجنة ماكارثي الامريكية المشهورة في اوائل الخمسينات ، والذي مارست به =

اما بالنسبة الى ما عدا ذلك من المعلومات عن سقراط ، فعلينا أن نعتمد على كتابات اثنين من تلاميذه ، هما زينوفون القائد العسكري وافلاطون ، الفيلسوف ، والأخير هو أهم الاثنين بالطبع ، ففي كثير من محاورات أفلاطون يعرض علينا سقراط كما كان يعيش ويتكلم . وحين نقرأ محاورة « المأدبة » نرى سقراط وهو يمر بنوبات من شرود الذهن ، فيتوقف فجأة في موضع ما ، ويظل شاردا في أفكاره لمدة ساعات في بعض الاحيان . ولكنه كان في الوقت ذاته قوي البنية . فقد عرف عنه ، منذ فترة وجوده في الجيش ، انه أقدر على تحمل الحر والبرد ، والاستغناء عن الطعام والشراب ، من أي شخص آخر ، كما عرفت عنه شجاعته في القتال . فقد تحمل ذات مرة مخاطرة كبرى من أجل انقاذ حياة صديقه الكبيادس Alcibiades الذي تهاوى على أرض المعركة جريحا ، وهكذا كان سقراط رجلا غير هياب ، في الحرب والسلم على السواء ، وظل على هذا النحو حتى ساعة موته ، ولقد كان سقراط قبيح المنظر ، ولم يكن يبدي عناية بملبسه ، وكان رداؤه باليا مهلهلا ، كما كان عاري القدمين على الدوام . ولقد كان معتدلا في كل ما يفعل ، وكانت لديه سيطرة عجيبة على جسده ، فعلى الرغم من أنه لم يكن يشرب النبيذ الا نادرا ، كان يستطيع ، إذا اقتضى الامر ، ان يشرب اكثر من جميع رفاقه على المائدة دون ان يصيبه اي دوار .

ولقد استبق سقراط المدرستين الرواقية Stoic والكلبية Cynic اللتين عرفتهما الفلسفة اليونانية فيما بعد . فكان يشارك الكلبيين عدم اكتراثهم بمتع الدنيا ، ويشارك الرواقيين الحرص على الفضيلة

= اضطهادا بشعا على أهل الفكر والثقافة في امريكا ، وهو un - American activities ولا شك ان التوازي في التعبير مقصود لكي يبين تشابه الحالتين .

(المترجم)

بوصفها الخير الأسمي ، ولم يكن سقراط ميالا الى البحث العلمي الا في أيام شبابه . وكان أقصى اهتمامه موجها الى البحث في الخير . وهكذا نجده في المحاورات الافلاطونية الأولى ، التي تظهر فيها شخصيته بوضوح كامل ، يبحث عن تعريفات للمفاهيم الاخلاقية ، ففي محاورة خارميدس Charmides يدور التساؤل حول مفهوم الاعتدال ، وفي « ليسس Lysis » حول مفهوم الصداقة ، وفي « لاخيس Laches » حول الشجاعة . ولا نجد في هذه المحاورات اجابات نهائية عن تلك الأسئلة ، وانما يبين لنا ان طرح الاسئلة امر عظيم الأهمية .

وهذا يقودنا الى الاتجاه الفكري الرئيسي عند سقراط ذاته ، فعلى الرغم من انه كان يقول دائما إنه لا يعرف شيئا ، فانه لم يكن يعتقد أن المعرفة بعيدة عن متناول يديه . والمهم في رأيه هو السعي من أجل اكتساب المعرفة ، اذ كان يعتقد أن السبب الذي يجعل الانسان يرتكب الخطيئة هو افتقاره الى المعرفة ، ولو عرف لما ارتكبها . واذن فالسبب الأول للشر هو الجهل ، ولكي نصل الى الخير لا بد لنا من اكتساب المعرفة ، ومن ثم فالخير هو المعرفة ، والواقع ان الارتباط بين الخير والمعرفة من العلامات المميزة للفكر اليوناني طوال عهوده ، اما الأخلاق المسيحية فعلى النقيض من ذلك ، اذ ان اكثر ما تحرص عليه هو نقاء القلب ، وهذا أمر قد يكون الوصول اليه أيسر بين الجهلاء .

وعلى ذلك فان سقراط قد حاول القاء الضوء على هذه المشكلات الاخلاقية عن طريق المناقشة ، ويطلق على هذه الطريقة في الاهتداء الى الأشياء عن طريق السؤال والجواب اسم الجدل او الديالكتيك ، ولقد كان سقراط متمكنا منه ، وان لم يكن هو أول من استخدمه . اذ يقول افلاطون في محاورة « بارمنيدس » ان سقراط التقى في شبابه مع زينون وبارمنيدس ، وتلقى منهما درسا في الديالكتيك من ذلك

النوع الذي أصبح هو ذاته يلقنه للآخرين فيا بعد . وتكشف محاورات أفلاطون عن سقراط بوصفه رجلا لديه ميل واضح الى الدعابة وقدرة على السخرية اللاذعة ، وهكذا اشتهر بين الناس بتهكمه ، وكان الناس يعملون حسابا لتهكمه هذا ، والواقع ان المعنى الحرفي للفظ التهكم irony ، الذي هو لفظ يوناني في الأصل ، أقرب الى « التهوين understatement » وعلى ذلك فعندما يقول سقراط إنه لا يعرف سوى أنه لا يعرف شيئا ، فانه يكون في ذلك متهكما (او مهونا من شأن نفسه) ، وان كانت هناك دائما مسألة جادة تكمن وراء السطح الظاهري للهزل ، ولا جدال في ان سقراط كان على دراية بما حققه جميع المفكرين والكتاب والفنانين في اليونان ، غير أن ما نعرفه قليل ، ولا يكاد يكون شيئا اذا ما قورن بالآفاق اللانهائية للمجهول . وحين ندرك ذلك عن وعي ، يحق لنا القول اننا لا نعرف شيئا .

ولقد كانت أفضل صورة تكشف لنا عن سقراط وهو يمارس نشاطه هي تلك التي نجدها في محاورة « الدفاع » ، التي تعرض علينا محاكمة سقراط . وهذه المحاورة تتضمن خطابه الذي دافع به عن نفسه ، او على الأصح ما تذكّره منه أفلاطون فيا بعد ، لا بطريقة حرفية ، بل بالأحرى ما كان من الممكن أن يقوله سقراط دفاعا عن نفسه ، ولم يكن مثل هذا النوع من الرواية أمرا غير مألوف ، فقد مارسه ثوكوديدس المؤرخ بصراحة ووضوح . وعلى ذلك فان محاورة الدفاع تدخل في باب الكتابة التاريخية .

لقد اتهم سقراط بالخروج على دين الدولة ، وبافساد الشباب بتعاليمه . ولكن ذلك لم يكن الا اتهاما ظاهريا ، أما المأخذ الحقيقي للحكومة عليه فكان ارتباطه بالحزب الارستقراطي الذي كان ينتمي اليه معظم أصدقائه وتلاميذه ، ولكن نظرا الى ان الحكومة كانت قد

أعلنت عن عفو عام ، فلم يكن من الممكن توجيه هذه التهمة اليه . ولقد كان القائمون بالادعاء ضده هم انيتوس Anytus وهو سياسي ديمقراطي ، ومليتوس Melatus ، وهو شاعر تراجيدي ، ولوكون Lycon ، وهو معلم للبلاغة .

ومنذ البداية أطلق سقراط العنان لتهكمه ، فالذين وجهوا الاتهام اليه هم ، كما قال ، مذنبون باستخدام الفصاحة والقاء خطب مليئة بالمحسنات اللفظية . أما هو ذاته فقد بلغ سن السبعين ، ولم يمثل أمام اية محكمة من قبل ، وهو يسأل القضاة أن يتحملوا طريقته غير القانونية في الكلام ، ثم يتحدث سقراط بعد ذلك عن فئة أخرى من موجهي الاتهام ، أقدم وأخطر من الفئة الموجودة فعلا ، لأنها اشد مراوغة ، تلك هي الناس الذين ظلوا يتحدثون في كل مكان عن سقراط بوصفه « رجلا حكيما ، يتأمل بفكره السماء في الأعالي وينقب عن شئون الدنيا في الأرض ، ويجعل الحجة الاسوأ تبدو وكأنها هي الأفضل . » وعلى هؤلاء يرد سقراط بأنه ليس عالما ، ولا يعلّم لقاء اجر كالسفسطائيين ، ولا يعرف ما يعرفون .

فلماذا إذن يسميه الناس حكيما ؟ ذلك لأن نبوءة معبد دلفى قد أعلنت ذات مرة أنه لا أحد أحكم من سقراط . ولقد حاول هو ذاته ان يثبت خطأ النبوءة ، فبحث عن أولئك الذين يعدون حكماء ، وطرح عليهم اسئلته . وهكذا سأل سياسيين وشعراء وصناعا ، فلم يجد واحدا منهم قادرا على ان يصف بدقة ما يفعل ، ولم يجد بينهم حكيما ، وحين كشف للناس جهلهم ، جلب لنفسه عداوة الكثيرين ، وفي النهاية فهم ما كانت تعنيه النبوءة : فالله وحده هو الحكيم ، أما حكمة الناس فمتهافتة ، وأحكم الناس هو الذي يدرك ، كما أدرك سقراط ، ان حكمته لا تساوي شيئا . وهكذا قضى

حياته يفضح الادعاء بالحكمة ، فلم يجن من وراء ذلك الا الفقر ، ولكن كان لزاما عليه ان يمتثل لحكم النبوءة .

وحين اخذ سقراط يحاور مليتوس ، ممثل الادعـاء ، أجبـره على الاعتراف بأن كل شخص في الدولة يعمل على تحسين أوضاع الشباب ما عدا سقراط ذاته ، ولكن الحياة مع أناس أخيار أفضل من العيش مع الأشرار ، وعلى ذلك فلا يمكن ان يكون قد أفسد الاثينيين عامدا ، واذا كان قد فعل ذلك بغير قصد ، فمن واجب مليتوس ان يقوم اعوجاجه ، لا أن يدينه ، ومن جهة أخرى فان الاتهام يقول إن سقراط قد وضع آلهة جديدة خاصة به ، على حين ان مليتوس ينسب اليه وصمة الالحاد ، وهذا تناقض صارخ .

وبعد ذلك ينبيء سقراط المحكمة بأن الواجـب يقضي عليه بأن يلبى الامر الالهي بالبحث في دخيلة نفسه وفي الآخرين ، حتى ولو كان في ذلك يخاطر بعداوة الدولة . ويذكرنا موقف سقراط هذا بأن مشكلة الولاء المنقسم أو الموزع هي من المحاور الرئيسية للتراجيديا اليونـانية . ويصف بعـد ذلك نفسـه بأنـه داعية ونـذير للدولـة ، ويتحدث عن صوت داخلي يوجهه على الدوام . هذا الصوت يوجه اليه النواهي ، ولكنه لا يأمره بأن يفعل شيئا ، ولقد كان هذا الصوت هو الذي منعه من الاشتغال بالسياسة ، التي لا تسمـح لأحـد بأن يحافظ على نزاهته وقتا طويلا ، ولقد امتنع الادعاء عن الاستشهـاد بأحد من تلاميذه السابقين الموجودين في قاعة المحكمة . وأخيرا أكد سقراط أنه لن يتوسل اليهم مسترحما ويأتي بأطفاله باكين ، بل إن من واجبه أن يقنع القضاة ، لا ان يلتمس عطفهم .

وعندما جاء الحكم بالادانة ، ألقى سقراط خطابا ساخرا لاذعا ، واقترح ان يدفع غرامة مقدارها ثلاثون درهما ، ولم يكن هناك مفر

من رفض هذا الطلب ، وبذلك تأكدت عقوبة الاعدام . وفي خطاب أخير حذر سقراط أولئك الذين أدانوه بأنهم سينالون بدورهم أشد العقاب جزاء على جرمهم ، ثم توجه بالحديث الى أصدقائه قائلا إن ما حدث لم يكن شرا . فليس لأحد ان يخاف الموت ، لأنه إما أن يكون نوما بلا احلام ، وإما ان يكون حياة في عالم آخر يستطيع فيه أن يتحدث بحرية مع أورفيوس وموزايوس وهزيود وهوميروس ، وفي ذلك العالم لا يمكن ان يكون جزاء من يطرح الأسئلة هو القتل .

ولقد قضى سقراط شهرا في السجن قبل أن يشرب السم . فلم يكن من الممكن إعدام احد قبل عودة سفينة الدولة ، التي اخرتها العواصف في رحلتها الدينية السنوية الى « ديلوس » ، وقد رفض سقراط أن يهرب ، وتعرض علينا محاورة « فيدون » لحظاته الأخيرة التي قضاها مع أصدقائه ومريديه يتحاورون عن الخلود .

إن القارىء لو قلب صفحات هذا الكتاب فلن يجد فيه فيلسوفا واحدا يشغل حيزا يعادل ذلك الذي يشغله أفلاطون أو أرسطو ، ومرد ذلك الى موقعهما الفريد في تاريخ الفلسفة . فهما أولا قد ظهرا بوصفهما وريثين للمدارس السابقة لسقراط ومنظرين منهجيين لها ، طورا ما تلقياه منها ، وألقيا الضوء على الكثير مما تُرك بصورة ضمنية لدى المفكرين السابقين . وفضلا عن ذلك فقد كان لهما طوال العصور تأثير هائل على مخيلة البشر . فحيثما ازدهر التفكير النظري في الغرب ، كانت ظلال أفلاطون وأرسطو محلقة في خلفية هذا التفكير ، وأخيرا فان اسهامهما في الفلسفة أهم ، على الأرجح ، من اسهام أي فيلسوف آخر قبلهما أو بعدهما ، اذ لا تكاد توجد مشكلة فلسفية لم يقولا عنها شيئا له قيمته ، وكل من يتصور في أيامنا هذه أنه يستطيع أن يأتي بشيء أصيل دون أن يكون قد استوعب تلك

الفلسفة الأثينية ، عليه أن يتحمل عواقب مغامرته .

لقد امتدت حياة أفلاطون طوال الفترة الواقعة بين انهيار أثينا وبين صعود مقدونيا . فقد ولد عام ٤٢٨ ق.م. بعد عام من وفاة بريكليز وبذلك يكون قد نشأ خلال الحرب البلوبنيزية وقد عاش ما يربو على ثمانين عاما ، ومات سنة ٣٤٨ ق.م. وكانت أصوله العائلية ارستقراطية ، وكذلك كانت تربيته ، فقد كان أبوه ، اريستون Ariston ينحدر من سلالة الملوك الأثينيين القدماء ، على حين أن أمة بركتيوني Perictione تنتمي الى أسرة كان لها نشاط سياسي قديم العهد . وقد مات أبوه أريستون حين كان أفلاطون لا يزال في صباه ، وتزوجت أمه بعد ذلك من عمها . بريلامبيس Pyrilampes الذي كان صديقا ونصيرا لبريكليز ، ويبدو أن أفلاطون قد أمضى سنوات تعليمه في بيت زوج أمه ، ويمثل هذه الخلفية لا يعجب المرء حين يراه يقول بآراء هامة عن الواجبات السياسية للمواطن . وهو لم يكتف بعرض هذه الآراء ، كما فعل في محاورة « الجمهورية » ، وانما مارسها بنفسه ، ويبدو انه كشف في سنواته المبكرة عن استعداد ليكون شاعرا ، كما كان من المفهوم انه سيشتغل بالعمل السياسي . ولكن هذا الطموح قد وضع له حد مفاجىء عندماحكم على سقراط بالموت . ذلك لأن هذا التآمر السياسي والحقد المخيف قد ترك في نفس افلاطون الشاب أثرا لا يمحى ، وأدرك انه ليس في وسعه أن يظل محتفظا باستقلاله ونزاهته في إطار السياسة الحزبية . ومنذ ذلك الحين قرر أفلاطون ، بصفة نهائية ، أن يكرس حياته للفلسفة .

كان سقراط صديقا قديما لاسرة افلاطون وقد عرفه افلاطون منذ طفولته ، وبعد إعدام سقراط ، التجأ افلاطون ، مع بعض أتباع سقراط الآخرين ، الى ميغارا Megara ، حيث ظلوا الى أن تلاشت ذيول الحادث . وبعد ذلك يبدو ان أفلاطون قام بأسفار طوال بضع

سنوات ، طاف خلالها صقلية وجنوب إيطاليا ، وربما مصر أيضا ، ولكنا لا نعرف عن هذه الفترة الا أقل القليل . وعلى أية حال فانه يعود الى الظهور في أثينا عام ٣٨٧ ق.م. حين وضع أسس مدرسة أنشئت في بستان يبعد مسافة بسيطة في الاتجاه الشمالي الغربي للمدينة . وكان اسم قطعة الأرض هذه مرتبطا باسم البطل الأسطوري اكاديموس ، ومن ثم فقد اطلق على الدرسة اسم الأكاديمية ، وكان تنظيمها مستوحى من نموذج المدارس الفيثاغورية في جنوب إيطاليا ، وهي المدارس التي عرفها أفلاطون خلال اسفاره . وتعد الاكاديمية هي الأصل الأول الذي تفرعت عنه الجامعات ، منذ العصور الوسطى ، وقد ظلت باقية ، بوصفها مدرسة ، طوال ما يربو على تسعمائة عام ، وبذلك عاشت فترة أطول مما عاش أي معهد علمي آخر قبل ذلك العهد وبعده . وأخيرا اغلقها الامبراطور جستينيان Justinian في عام ٥٢٩ ميلادية ، بعد ان شعر بأن هذا التراث الباقي من العصر الكلاسيكي يجرح مشاعره المسيحية .

كانت الدراسات في الأكاديمية تسير في خط كان موازيا ، على وجه الاجمال ، للموضوعات التقليدية في المدارس الفيثاغورية . فكان أهم المقررات الدراسية فيها هو الحساب وهندسة المسطحات والمكعبات ، والفلك ، والصوت او التوافق (الهارمونيا) . وهكذا كان الاهتمام الاكبر ينصب على الرياضيات ، وهو أمر غير مستغرب في ضوء روابطها الفيثاغورية القوية . ويقال إن مدخل المدرسة كان يحمل لافتة تمنع اي شخص لا يحب هذه الدراسات الرياضية من الدخول . وكانت فترة تلقّي التعليم في هذه المواد عشر سنوات .

ولقد كان الهدف من هذه الدراسة هو تحويل أذهان الناس عن التغيرات المتقلبة لعالم التجربة اليومية ، وتوجيهها نحو الإطار

الثابت الذي يكمن وراء هذه التغيرات ، اي من الصيرورة الى الوجود ، اذا استخدمنا تعبير افلاطون .

ولكن أية دراسة كهذه لا تقوم بذاتها . فهي في النهاية تخضع لقواعد الجدل ، ومن ثم فان دراسة هذه القواعد هي السمة المميزة للتعليم الحق .

والواقع أن هذه القواعد تظل هي موضوع التعليم الصحيح بمعنى حقيقي الى أبعد حد ، حتى في يومنا هذا . فليس من مهمة الجامعة ان تحشو ادمغة الطلاب بأكبر عدد من الحقائق يمكن ان تتسع له ، بل إن مهمتها الحقيقية هي أن تكوّن لديهم عادات الاختبار النقدي والفهم ا لصحيح للقواعد والمعايير التي تحكم كل موضوعات الدراسة .

وأغلب الظن اننا لن نستطيع أبدا أن نعرف تفاصيل الطريقة التي كانت تدار بها الأكاديمية ولكننا نستطيع ان نستدل ، من اشارات سريعة في كتابات أخرى ، ، على انها لا بد ان تكون مشابهة في نواح كثيرة لمعاهد التعليم العالي الحديثة . فقد كانت مزودة بأدوات علمية ومكتبة ، وكانت تلقى فيها المحاضرات وتعقد حلقات البحث .

وقد أدى تقديم التعليم في مدرسة كهذه الى تدهور سريع للحركة السفسطائية ، ولا شك أن أولئك الذين كانوا يحضرون دروسها كانوا يسهمون بأموال للانفاق عليها . ولكن مسألة المال لم تكن هي المسألة الهامة ، فضلا عن أن أفلاطون ، الذي كان ميسور الحال ، كان يستطيع ان يتجاهل هذه الأمور ، وانما كان الشيء الهام حقا هو الهدف الأكاديمي ، الذي كان تدريب عقول الناس على ان تفكر بنفسها في ضوء العقل . ولم يكن لهذه الدراسة أي هدف عملي مباشر ، على عكس السفسطائيين الذين لم يكونوا يبحثون الا عن

البراعة في الأمور العملية .

ولقد كان أشهر تلامذة الاكاديمية هو واحد من اوائل هؤلاء التلاميذ ، وأعنى به أرسطو ، الذي انتقل في شبابه الى أثينا لكي يلتحق بهذه المدرسة ، وظل فيها قرابة العشرين عاما ، الى أن مات افلاطون ، وينبئنا أرسطو بأن استاذه كان يحاضر دون مذكرات معدة سلفا . كما اننا نعرف من مصادر اخرى أنه في حلقات الدراسة أو المناقشة ، كانت المشكلات تطرح على الطلاب لكي يحلوها . وكانت المحاورات محاولات فلسفية ، بالمعنى الحرفي ، لا تستهدف تلاميذ أفلاطون بقدر ما تستهدف الجمهور الواسع المتعلم . ولم يكتب أفلاطون كتابا مدرسيا واحدا ، كما انه كان يرفض دائما أن يصوغ فلسفته على شكل مذهب متكامل ، ويبدو أنه كان يشعر بأن العالم أعقد من أن يشكل في قالب أدبي معدّ سلفا .

وكان قد مضى على عمل الاكاديمية عشرون عاما حين شد أفلاطون عصا الترحال مرة أخرى ، ففي عام ٣٦٧ ق.م مات ديونيزوس الأول ، حاكم سراقوزة ، وخلفه ابنه ووريثة ديونيزوس الثاني ، الذي كان عندئذ شابا محدود المعرفة قليل الخبرة في الثلاثين من عمره ، ولم يكن لديه من الاستعداد ما يكفي لمهمة توجيه أقدار مدينة هامة مثل سراقوزة ، وكانت السلطة الحقيقية في يد ديون Dion زوج أخت ديونيزوس الشاب ، الذي كان صديقا حميما لأفلاطون ومعجبا متحمسا به . وكان ديون هو الذي وجه الدعوة الى أفلاطون كيما يأتي الى سراقوزة لكي يلقن ديونيزوس تعاليمه ويجعل منه رجلا واسع المعرفة . وكان احتمال النجاح في مثل هذه المهمة ضئيلا في أحسن الظروف ، ولكن أفلاطون وافق على القيام بالمحاولة ، لأسباب من بينها ، دون شك ، صداقته لديون ، ولكن من بينها

أيضا أن ذلك كان تحديا لسمعته الاكاديمية ، فها هي ذي الفرصة قد حانت لأفلاطون كيا يضع نظريته في تعليم الحكام موضع الاختبار . وبطبيعة الحال فليس من المؤكد ان تلقيّ رجل الدولة دروسا في العلم يكفي في ذاته لكي يجعله اعمق تفكيرا في الشئون السياسية ، ولكن أفلاطون ، كما هو واضح ، كان يؤمن بذلك ، فقد كان من الضروري وجود حاكم في صقلية اذا ما أراد اليونانيون الغربيون ان يصمدوا في وجه القوة المتزايدة لقرطاجة . ولو امكن تحويل ديونيزوس الى حاكم من هذا النوع عن طريق بعض التدريب في الرياضيات ، لكانت الفائدة التي تجني من ذلك هائلة ، اما لو اخفق العلاج فلن يكون أحد قد خسر شيئا ، وفي البداية تم احراز بعض النجاح ، ولكن لم يدم ذلك طويلا ، اذ لم تكن لديونيزوس القدرة العقلية على تحمل علاج تعليمي طويل الأمد ، فضلا عن أنه كان في ذاته شخصية سيئة الطوية . وهكذا فانه شعر بالغيرة من نفوذ زوج اخته في سراقوزة ، وصداقته لأفلاطون ، فنفاه قسرا من البلاد ، ولم يعد بقاء أفلاطون بعد ذلك يفيد في شيء ، ومن ثم فقد عاد الى اثينا الاكاديمية ، وحاول بقدر ما يستطيع أن يصلح الأمور عن بُعد ، ولكن بلا جدوى ، وفي عام ٣٦١ ق.م. رحل مرة أخرى الى سراقوزة في محاولة أخيرة لاصلاح الاوضاع . وهناك قضى ما يقرب من عام يحاول وضع بعض التدابير العملية من اجل توحيد يونانيي صقلية في وجه خطر قرطاجة ، ولكن تبين في النهاية ان سوء نية الجناح المحافظ في الدولة عقبة يستحيل التغلب عليها . وهكذا قرر أفلاطون أن يرحل الى أثينا في عام ٣٦٠ ق.م. بعد ان تعرضت حياته ذاتها للخطر ، وفيا بعد ، استعاد ديون مكانته بالقوة ولكنه أثبت ـ برغم تحذيرات أفلاطون ـ انه حاكم بعيد عن الكياسة ، وأدت

تصرفاته الى اغتياله ، ومع هذا كله ظل أفلاطون يحرض اتباع ديون على مواصلة السياسة القديمة ، غير ان نصيحته ذهبت أدراج الرياح ، وكان المصير الاخير لصقلية هو غزوها من الخارج ، كما تنبأ أفلاطون .

ولدى عودة أفلاطون في عام ٣٦٠ ق.م. رجع الى التعليم والكتابة في الاكاديمية ، وظل نشطا في التأليف حتى النهاية ، والواقع أن أفلاطون كان ، من بين جميع كتاب العصر القديم ، الوحيد الذي وصلتنا مؤلفاته شبه كاملة ، على أنه لا ينبغي ان ننظر الى المحاورات ، كما ذكرنا من قبل ، بوصفها دراسات رسمية متخصصة في موضوعات فلسفية ، . ذلك لأن أفلاطون كان على وعي تام بالصعوبات التي تعترض بحثا من هذا النوع ، بحيث لم يحاول أبدا أن يضع مذهبا فلسفيا تختتم به كل المذاهب ، كما فعل عدد كبير من الفلاسفة منذ ذلك الحين . وفضلا عن ذلك فانه ينفرد عن جميع الفلاسفة بأنه جمع بين صفتي المفكر العظيم والكاتب العظيم . فأعمال أفلاطون تشهد بأنه واحد من أبرز الشخصيات في الأدب العالمي . غير ان هذا الامتياز ظل للأسف شيئا استثنائيا في تاريخ الفلسفة . فكم من الكتابات الفلسفية ثقيلة ، جافة ، جوفاء ! بل إننا نجد في حالات معينة ما يشبه التقليد الراسخ الذي يقضي بأن تكون الكتابات الفلسفية غامضة معقدة في أسلوبها حتى تكون عميقة . وهذا امر مؤسف ، لأنه ينفر الشخص المهتم ، غير المتخصص . وبطبيعة الحال فلا ينبغي ان يتصور القارىء ان المثقف الأثيني في عصر أفلاطون كان يستطيع قراءة محاوراته وادراك أهميتها الفلسفية لأول وهلة ، ولو توقعنا ذلك لكنا كمن ينتظر من شخص غير متخصص في الرياضيات ان يأخذ كتابا في هندسة التفاضل

ويستوعبه لتوه . وعلى أية حال فان في إمكانك ان تقرأ أفلاطون ، وهذا شيء لا يمكن أن يقال عن معظم الفلاسفة .

ولقد ترك أفلاطون الى جانب المحاورات ، بعض الرسائل ، ومعظمها لاصدقائه في سراقوزة ، ولهذه الرسائل قيمتها بوصفها وثائق تاريخية ، ولكن ليست لها فيما عدا ذلك اهمية فلسفية خاصة .

وهنا ينبغي ان نقول شيئا عن دور سقراط في المحاورات . ذلك لأن سقراط نفسه لم يكتب اي شيء ، بحيث عاشت فلسفته أساسا من خلال ما نعرفه عن طريق أفلاطون ، وفي الوقت ذاته فان أفلاطون وضع في اعماله المتأخرة نظريات خاصة به . ولذلك ينبغي ان يميز المرء في المحاورات بين ما ينتمي الى أفلاطون وما ينتمي الى سقراط . وهذه مهمة غير هينة ، ولكنها ليست مستحيلة . ومن الأسباب التي تجعلها ممكنة ، ان أفلاطون قد انتقد في محاوراته التي يمكن القول ، بناء على أسباب مستقلة ، إنها متأخرة ، بعض النظريات التي عرضها سقراط من قبل . ولقد كان من الشائع القول في وقت ما ان سقراط الذي نجده في المحاورات ما هو الا ناطق بلسان أفلاطون ، الذي عرض بهذه الوسيلة الأدبية كل الآراء التي خطرت بباله في تلك الفترة . غير أن هذا الرأي يتعارض مع الحقائق ، ولم يعد اليوم سائدا .(*) .

إن تأثير أفلاطون في الفلسفة هو على الأرجح اعظم من تأثير اي شخص آخر ، فأفلاطون ، الذي كان وريثا لسقراط والفلاسفة السابقين له ، وكان مؤسس الأكاديمية ومعلم أرسطو ، يحتل موقعا مركزيا في الفكر الفلسفي ، ولا شك ان هذا هو الذي دعا عالم المنطق الفرنسي أ . جوبلو E. Goblot الى القول إن ما نجده لدى

(*) انظر التعليق على هذا الموضوع في تصدير المترجم .

أفلاطون ليس واحدا من مذاهب الميتافيزيقا ، بل هو الميتافيزيقا الواحدة والوحيدة . ولو تذكرنا التمييز بين سقراط وأفلاطون لكان الأدق أن نقول إن سقراط الأفلاطوني هو الذي أثرت تعاليمه في الفلسفة أعظم التأثير ، اما إحياء أفلاطون نفسه ، خالصا من كل عنصر آخر ، فهو ظاهرة أحدث بكثير . وهو يرجع ، في الأوساط العلمية ، الى اوائل القرن السابع عشر ، على حين يرجع في الفلسفة ذاتها الى عصرنا الحاضر .

ومن المهم عند دراستنا لافلاطون ، ان نتذكر دائما الدور الرئيسي الذي تلعبه عنده الرياضيات ، وتلك سمة تميز أفلاطون عن سقراط ، الذي تباعد اهتمامه منذ وقت مبكر عن العلوم والرياضة ، ولقد عملت العصور اللاحقة ، التي لم يكن لديها العمق الكافي لفهم نظريات أفلاطون ، على تحويل دراساته الجادة الى نوع من الصوفية العددية ، وهو انحراف لا يمكن ان نقول ، لسوء الحظ ، إنه اختفى ، وبطبيعة الحال فان الرياضة تظل ميدانا يهتم به عالم المنطق اهتماما خاصا ، وعلينا الآن ان ننتقل الى بحث بعض المشكلات التي عالجتها المحاورات . اما القيمة الأدبية لهذه الأعمال فليس من السهل التعبير عنها ، كما انها على أية حال ليست موضوع اهتمامنا الرئيسي . ولكن هذه المحاورات تظل تحتفظ ، حتى وهي مترجمة،بقدر من الحيوية يكفي لإثبات ان الفلسفة لا يتعين أن تكون مستعصية على القراءة حتى تكون ذات أهمية .

إن اسم أفلاطون يبعث في الذهن على الفور نظرية المثل . وقد عرض سقراط هذه النظرية في عدة محاورات . ولقد ثار خلاف طويل حول مسألة ما اذا كان سقراط بدلا من أفلاطون هو مؤسس النظرية . على أننا نجد في محاورة « بارمنيدس » وهي محاورة متأخرة

ولكنها تصف منظرا كان فيه سقراط شابا ، ولم يكن أفلاطون قد ولد بعد ، نجد سقراط يحاول الدفاع عن نظرية المثل أمام زينون وبارمنيدس ، وفي مواضع أخرى نجد سقراط يحدث أشخاصا يفترض أنهم على علم بالنظرية ، ولذلك يمكن القول إن الأصول الأولى للنظرية كانت فيثاغورية . فلنتأمل إذن العرض الذي قدمه لها أفلاطون في « الجمهورية » .

ولنبدأ بالسؤال : ما الفيلسوف ؟ إن الكلمة حرفيا تعني محب الحكمة ، ولكن ليس كل شخص حريص على المعرفة فيلسوفا ، فلا بد اذن من مزيد من التحديد للتعريف بحيث يصبح : الفيلسوف هو ذلك الذي يحب رؤية الحقيقة . إن جامع الأعمال الفنية يحب الأشياء الجميلة ، ولكن هذا لا يجعل منه فيلسوفا ، فالفيلسوف يحب الجمال في ذاته . وعلى حين ان محب الاشياء الجميلة حالم ، فان محب الجمال ذاته يقظ . وعلى حين ان محب الفن لا يملك الا ظنا ، فان محب الجمال ذاته لديه معرفة . على ان المعرفة ينبغي ان يكون لها موضوع ، وينبغي ان تكون معرفة بشيء موجود ، والا لما كانت شيئا ، كما كان بارمنيدس خليقا بان يقول ، فالمعرفة ثابتة ويقينية ، وهي حقيقة متحررة من الخطأ ، أما الظن فمعرض للخطأ ، ولكن نظرا الى ان الظن ليس معرفة بما هو موجود ، وليس في الوقت ذاته عدما ، فلا بد انه يتعلق بما هو موجود وبما هو غير موجود ، كما كان هرقليطس خليقا بأن يقول .

وهكذا يعتقد سقراط أن جميع الاشياء الجزئية ، التي ندركها بحواسنا ، لها سمات متعارضة . فالتمثال الجزئي الجميل فيه أيضا بعض الجوانب القبيحة . والشيء الجزئي الذي هو ضخم من وجهة

نظر معينة ، هو أيضا صغير من وجهة نظر أخرى ، وهذه كلهـا في الواقع موضوعات ظنية ، غير أن الجمال في ذاته والضخامة في ذاتها لا تأتيان الينا عن طريق حواسنا ، لأنهما أزليتان لا تتغيران ، أي أنهما موضوعان للمعرفة . وهكذا استطاع سقراط عن طريق الجمع بين بارمنيدس وهرقليطس ، أن يضع نظريته الخاصة في « المثـل » أو « الصـور » ، وهـي شيء جديد لم يكن موجـودا لدى أي من الفيلسوفين السابقين ، ولنلاحظ ان كلمة « المثـال » في اليونـانية (eidos) تعني « الصورة » أو « النموذج » .

ولهذه النظرية جانب منطقي وجانب ميتافيزيقي . ففي الجانب المنطقي نجدها تميز بين الموضوعات الجزئية التي تنتمي الى نوع ما ، والألفاظ العامة التي نطلقها عليها . وهكذا فان اللفظ العام « فرس » لا يشير الى هذا الفـرس أو ذاك وانمـا الى اي فرس ، أي أن معنـاه مستقل عن أي فرس بعينه ، وعما يحدث لأي فرس كهذا ، كما أن هذا المعنى لا وجود له في المكان والزمان ، وانمـا هو أزلي ، امـا في الجانب الميتافيزيقي ، فان النظرية تعني ان هناك في مكان ما فرسـا « مثاليا » - أي الفرس بما هو كذلك - فريدا لا يتغير ، ، وهذا هو ما يشير اليه اللفظ « فرس » ، أما الأفراس الجزئية فتكون ما تكونه بقدر ما تندرج تحت الفرس « المثالي » أو تشارك فيه . أي أن المثال كامل وحقيقي ، على حين أن الشيء الجزئي ناقص وظاهري فحسب .

ولكي يساعدنا سقراط على فهم نظرية المثل ، يعرض علينا تشبيه الكهف المشهور ، فأولئك الذين لا يعرفون الفلسفة أشبه بسجناء في كهف ، مقيدين بسلاسل لا يستطيعون معها أن يتلفتـوا حولهـم . وخلفهم توجد نار ، وأمامهم الكهف الخاوي مسدودا بجدار . وهم يرون على هذا الجدار ظلالهم الخاصـة ، وظـلال الأشياء الموجـودة

بينهم وبين النار ، وكأنها معروضة على شاشة . ونظرا الى أنهم لا يرون شيئا غير الظلال ، فانهم يظنون انها هي الأشياء الحقيقية . وفي النهاية ، يتمكن أحد السجناء من التحرر من اغلاله ، ويتلمس طريقة نحو مدخل الكهف . وهناك يرى لأول مرة نور الشمس ساطعا فوق الاشياء المجسمة في العالم الحقيقي . ثم يعود صاحبنا الى الكهف لينبىء رفاقه بما شاهد ، ويحاول أن يقنعهم بأن ما يرونه ليس الا انعكاسا باهتا للحقيقة ، وعالما من الظلال فحسب . ولكنه بعد أن رأى نور الشمس ، أصبح إبصاره مبهورا بضوئها الساطع ، ويجد من الصعب عليه الآن ان يميز الظلال . ويحاول أن يكشف لهم الطريق الى النور ، ولكنه يبدو لهم الآن اكثر حمقا مما كان ، ومن ثم لا تكون مهمته في إقناعهم هينة . وهكذا فاننا لو كنا بعيدين عن الفلسفة ، لكان حالنا أشبه بحال هؤلاء السجناء ، فنحن لا نرى الا ظلالا ، ومظاهر للأشياء ، أما حين نصبح فلاسفة ، فاننا نرى الاشياء الخارجية في نور العقل والحق ، وهذه هي الحقيقة . هذا النور ، الذي يهب لنا الحقيقة والقدرة على المعرفة ، يعبر عن مثال « الخير » .

ان النظرية ، كما عرفناها هنا ، مستوحاة أساسا من أفكار فيثاغورية ، كما ذكرنا من قبل ، ومما يشهد على أنها لم تكن تعبر عن رأي افلاطون الخاص ، في مرحلته المتأخرة والناضجة على الأقل ، ان نظرية المثل قد هدمت أولا في المحاورات المتأخرة ، ثم اختفت كلية . فمهمة تفنيدها كانت من المحاور الرئيسية لمحاورة « بارمنيدس » ، ولم يكن التقاء بارمنيدس وزينون مع سقراط أمرا مستحيلا على الاطلاق ، بل إنه من الممكن ان يعد حقيقة تاريخية ، وان كان من المستبعد بالطبع ان يكون الحوار قد سجل ما قبل في هذا

اللقاء . ومع ذلك فان المتحدثين جميعا يتحدثون بطريقة تتمشى مع شخصياتهم ، ويعبرون عن آراء تتفق مع ما نعرفه عنهم من مصادر مستقلة . ولنذكر أن بارمنيدس كان قد تأثر أيام شبابه بالفيثاغوريين ، ثم فصم روابطه بتعاليمهم فيا بعد . ومن ثم فان نظرية المثل لم تكن جديدة بالنسبة اليه ، وكان من السهل ان يجد انتقادات جاهزة توجه الى الصيغ التي عبر بها سقراط الشاب عن هذه النظرية .

يشير بارمنيدس أولا الى أنه لا يوجد سبب معقول يدعو سقراط الى ان يجعل للموضوعات الرياضية ولمفاهيم كالخير والجمال مُثُلا ، بينما ينكر وجود مُثُل للعناصر المادية والأشياء الوضيعة . ويؤدي به ذلك الى مسألة اخطر بكثير . فالصعوبة الرئيسية في نظرية الصور السقراطية هي العلاقة بين الصور والأشياء الجزئية . ذلك لأن الصورة واحدة والأشياء الجزئية كثيرة ، ولقد حاول سقراط أن يقدم وصفا للرابطة بينهما مستخدما فكرة « المشاركة » غير ان من المحير حقا أن نرى كيف تستطيع الجزئيات ان تشارك في الصورة ، فمن الواضح ان الصورة الكاملة لا يمكن ان تكون موجودة في كل شيء جزئي ، لأنها لن تعود عندئذ صورة واحدة ، أما البديل فهو ان يحتوي كل شيء جزئي على جزء من الصورة ، ولكن معنى ذلك ان الصورة لا تعود تفسر شيئا .

غير ان هناك نقدا اشد من ذلك ، فلكي يفسر سقراط الارتباط بين الصورة والجزئيات التي تندرج تحتها ، كان عليه ان يدخل فكرة المشاركة ، وهذه الفكرة الأخيرة ، نظرا الى انها تتمثل في حالات متعددة ، هي بدورها صورة . ولكن يتعين علينا عندئذ ان نتساءل كيف ترتبط هذه الصورة بالصورة الأصلية من جهة ، وبالشيء

الجزئي من جهة أخرى ، اذ يبدو أننا نحتاج لذلك الى صورتين أخريين ، وهذا يؤدي بنا الى تسلسل لا يتوقف أبدا . ففي كل مرة نحاول فيها ان نسد الثغرة عن طريق ادخال صورة ، تنفتح أمامنا ثغرتان أخريان . وهكذا فان سد هذه الثغرة هي مهمة هرقلية ، لا مهرب فيها لهرقل . وتلك هي حجة « الرجل الثالث » المشهورة ، التي سميت بهذا الاسم على أساس الحالة الخاصة التي تكون فيها الصورة التي نبحثها هي صورة الانسان . ويحاول سقراط ان يتجنب هذه الصعوبة بأن يقترح بأن تكون الصور نماذج ، وأن تكون الجزئيات مشابهة لها . ولكن هذا الاقتراح تسري عليه بدوره في حجة « الرجل الثالث » . وهكذا يعجز سقراط عن تقديم وصف للطريقة التي ترتبط بها الصور مع أمثلتها الجزئية . ولكن هذا أمر يمكن أيضا اثباته بطريقة مباشرة . ذلك لأننا سلمنا من قبل بأن الصور ليست محسوسة وانما معقولة ، فهي لا تترابط الا فيما بينها ، وفي عالمها الخاص ، وكذلك الحال في الاشياء الجزئية ، وهكذا تبدو الصور غير قابلة لأن تعرف . ولكن إذا لم تكن الصور قابلة لأن تُعرف ، فانها تغدو بالطبع شيئا زائدا ، ومن ثم عاجزة أيضا عن تفسير أي شيء . . ونستطيع أن نعبر عن المسألة بصورة أخرى فنقول : لو كانت الصورة بذاتها غير متصلة بعالمنا ، لما كان لها جدوى ، اما لو كانت متصلة به ، فانها لا تعود منتمية الى عالم خاص بها ، وبذلك تصبح النظرية الميتافيزيقية للصور غير مقبولة .

وسوف نرى فيما بعد كيف يعالج أفلاطون ذاته مشكلة الكليات . أما الآن فحسبنا أن نشير الى أن هذه النظرية السقراطية لا تصمد أمام النقد ، ولذلك لا تتابع محاورة « بارمنيدس » الموضوع أبعد من ذلك ، وتنتقل الى مشكلة مختلفة هي بيان ان كل شيء ليس على ما

يرام حتى في عالم الصور السقراطية ، ذلك لأن الجدل المفصل ، على طريقة زينون ، يكشف عدم صحة زعم سقراط الأصلي بأن الصور كلها ينفصل بعضها عن بعض ، ويمهد ذلك الطريق للحل الذي يأتي به أفلاطون .

غير ان هناك صعوبة اخرى ترجع الى الأصل الفيثاغوري لنظرية المثل . فقد رأينا من قبل كيف ان هذا الجانب من النظرية ينبع من وصف لطبيعة موضوعات البرهان الرياضي : اذ أن العالم الرياضي عندما يريد اثبات نظرية عن المثلثات لا يهتم بأي شكل فعلي قد يرسمه المرء على الورق ، لأن أي شكل كهذا ينطوي على نواقص تخرج عن نطاق البحث الرياضي . فمهما حاول المرء ان يكون دقيقا في رسم خط مستقيم ، فلن يكون ذلك الخط دقيقا الى حد الكمال ، والنتيجة التي نخلص اليها من ذلك هي ان الخط المستقيم الكامل ينتمي الى عالم مختلف ، ومن ثم ينشأ لدينا الرأي القائل إن المثل تنتمي الى نوع من الوجود يختلف عن وجود الموضوعات المحسوسة .

هذا الرأي يبدو صائبا للوهلة الاولى ، اذ ان من المعقول مثلا ، أن نقول إن موضوعين محسوسين يقتربان من التساوي ولكنهما ليسا متساويين كلية . فمن الصعب ، ان لم يكن من المستحيل ، ان نقرر إن كانا متساويين تساويا تاما . ولكن لنتأمل ، من جهة اخرى ، شيئين غير متساويين . هنا يسهل أن نرى على الفور أنهما غير متساويين ، بحيث يبدو ان صورة اللامساواة تكشف عن نفسها بوضوح كامل في العالم المحسوس ، ولكن ، بدلا من ان نصوغ هذه الفكرة باستخدام مصطلح الصور ، لنتأمل كيف نعبر عادة عن هذه المسائل . فمن الطبيعي جدا ان نقول عن شيئين انهما يكادان يتساويان ولكنهما لا يتساويان تماما . ولكن لا معنى لأن نقول عن

شيئين انهما يكادان يكونـان غـير متسـاويين ، ولـكنهما ليسـا غـير متساويين تماما ، واذن فهذا نقد يصيب نظرية الصور في الصميم .

وهنا قد يتساءل المرء : إذا كانت نظرية الصـور قد عانـت على أيدي الإيليين من هذه الانتقـادات القـاضية ، فلماذا ظل سقـراط يتمسك بها دون تغيير؟ ذلك لأنه لا بد أن يكون قد أدرك بوضوح قوة هذا الهجوم . ولـكن يبـدو من الأسلـم ان نعـكس اتجـاه هذا السؤ ال ، لأن هذه الصعوبـات بعينهـا هي التـي جعلـت سقـراط يتراجع ، في اهتماماته العقلية ، الى ميداني الاخلاق والجمال . فصفة الخير في الانسان لا تظهر ، على اية حال ، بنفس المعنى الذي يظهر به لون شعره مثلا ، ولكن حتى في هذا الميدان أصبح سقراط ، مع مرور الوقت ، غير راض عن نظرية المشاركة ، وان لم يكن قد تقدم أبدا بأية نظرية اخرى . غير ان هناك تلميحا الى ان الحل ينبغي الا يلتمس في الأشياء ، بل فيما يمكننا قوله عنها ، أي في حججنا ، وفي هذا الاتجاه يواصـل أفلاطـون بذل جهـوده من اجـل حل مشكلـة الكليات .

يشير سقراط الى المسألـة عرضـا في محـاورة « فيدون » ، وان لم يستمر في معالجة هذا الجانب من جوانب المشكلة . ثم يعود اليها في محاورتي « تيتاتوس » و« السفسطائي » ، أما « الجمهورية » فلعلهـا أشهر محاورات افلاطون ، وهي تحتوي على البذور الاصلية لكثير من موضوعات البحث التي تابعها عدد كبير من المفـكرين حتـى يومنـا هذا . وقد اشتقت المحاورة اسمها من الهدف الذي كانـت تسعـى اليه ، وهو تشييد دولـة مثلى . وسـوف ننتقـل الآن الى وصف هذه الدولة . وكما رأينا من قبل ، كان اليونانيون ينظرون الى الدولة على أنها مدينة ، ويتضح ذلك من الاسم اليونانـي Politea الـذي يعنـي

بصورة اجمالية ، « ادارة مدنية » ، بالمعنى الذي يشتمل على كل النسيج الاجتماعي المرتبط بمدينة حسنة التنظيم ، وهذه الكلمة هي العنوان اليوناني للمحاورة ، ومنها اشتقت الكلمة الانجليزية political (سياسي) .

يرى أفلاطون ان المواطنين في الدولة المثلى ينقسمون الى ثلاث طبقات : الحراس ، والجنود ، وعامة الشعب . اما الحراس فهم صفوة محدودة العدد هي وحدها التي تملك زمام السلطة السياسية .

وعندما تنشأ الدولة للمرة الأولى ، يعين المشرع الحراس ، وبعد ذلك يخلفهم أمثالهم ، ولكن من الممكن للأطفال المتازين من الطبقات الدنيا ان يرتفعوا الى مستوى الطبقة الحاكمة ، على حين ان ذرية هذه الطبقة ، اذا كانت متدنية المستوى ، يمكن ان تهبط الى مستوى الجند او العامة . ومهمة الحراس هي التأكد من تنفيذ إرادة المشرع ، ويضع أفلاطون مجموعة كاملة من الخطط المتعلقة بطريقة تنشئتهم ومعيشتهم ، كما يتأكد من انهم سيفعلون ذلك . فمن الواجب ان تنمي التربية عقولهم وأجسامهم ، اما العقول فتنميها « الموسيقى » ، وتعني اي فن ترعاه ربات الفنون muses . وأما الأجسام فتنميها الرياضة البدنية ، وهي ألعاب لا تحتاج الى فرق متكاملة . والهدف من تعلم « الموسيقى » أو الثقافة هو تكوين سادة مهذبين ، والواقع ان فكرة السيد المهذبgentleman كما يفهمها الانجليز ، مستمدة من أفلاطون ، فلا بد أن يتعلم الشباب كيف يسلكون باحترام ورقة وشجاعة . ولا بد لبلوغ ذلك من فرض رقابة صارمة على الكتب . ويجب ابعاد الشعراء من الدولة ، اذ ان هوميروس وهيزيود يصوران الآلهة وهي تسلك وكأنها أفراد من البشر المشاغبين المتهورين ، مما يقلل من احترام النشء لها . فلا بد ان يصور الله لنا ، لا على انه

خالق العالم كله ، بل على انه خالق ما ليس شرا في العالم فحسب . كذلك فان لدى هؤلاء الشعراء فقرات تثير الخوف من الموت ، او الاعجاب بالسلوك الطائش ، او الاعتقاد بأن الشرير قد ينعم على حين ان الخيّر قد يشقى ، كل ذلك ينبغي منعه . كذلك تُفرض رقابة على الموسيقى ، بمعناها الضيق الحالي ، ولا يُسمح الا بتلك المقامات والايقاعات التي تحض على الشجاعة والاعتدال . ولا بد ان تكون حياة الشباب بسيطة تكتفي بما هو ضروري ، فلا يحتاجون الى أطباء ، ومن الواجب ان نحميهم في حداثتهم من المؤثرات السيئة ، ولكن يتعين عليهم ، بعد ان يبلغوا سنا معينة ان يواجهوا المخاوف والاغراءات ، ولا يصلح منهم لأن يكونوا حراسا الا اولئك الذين يقاومون ذلك كله .

اما حياة الحراس الاجتماعية والاقتصادية فهي مشاعية صارمة . فبيوتهم بسيطة ، وهم لا يملكون الا ما يحتاجون اليه من أجل معيشتهم الخاصة . وهم يأكلون سويا في جماعات ، ولا يقتاتون الا مأكولات بسيطة . وتسود المساواة الكاملة بين الجنسين . فجميع النساء هن زوجات لجميع الرجال . ولكن الحاكم يحافظ على أعدادهم بان يجمع في أعياد معينة بين مجموعة مناسبة من الرجال والنساء ، يفترض انها اختيرت بالقرعة ، ولكنها في الواقع قد اختيرت من اجل تحسين النسل . ويؤخذ الاطفال من امهاتهم عند ولادتهم ، ويربون سويا على نحو لا يعرف معه اي شخص من هم أبواه الحقيقيان أو من هم أبناؤه . اما أولئك الذين يولدون من زيجات لم يقرها الحاكم فيعدون أبناء غير شرعيين ، كما يتم التخلص من المشوهين والمنتمين الى سلالات هابطة . وهكذا تضعف المشاعر الخاصة وتقوى الروح العامة . ويختار أفضل الجميع

لكي يتعلموا الفلسفة ، ومن يتفوقون فيها يكونون ، في النهاية ، هم الصالحون للحكم .

ومن حق الحكومة ان تكذب اذا اقتضى ذلك الصالح العام . وهي تعمل بوجه خاص على غرس « الأكذوبة الملكية » التي تصور هذا العالم الجديد الغريب على انه عالم من صنع الآلهة ، ولن يمضى على ذلك سوى جيلين حتى يصدق الجميع ذلك دون اعتراض ، أو على الاقل بصدقة القطيع .

واخيرا نصل الى تعريف العدالة ، الذي كان هو ذريعة الدخول في المناقشة بأسرها ، اذ أن افلاطون أدخل فكرته عن المدينة المثالية لأنه شعر بأنه قد يكون من الاسهل مناقشة العدالة على نطاق ضخم أولا ، فالعدالة تسود حين يهتم كل شخص بشئونه الخاصة . اي أن على كل انسان ان يقوم بالعمل الذي يصلح له ، دون أن يحشر نفسه في شئون الآخرين ، وعلى هذا النحو تتم ادارة شئون المدينة كلها بسلاسة وكفاءة . وفي هذا المعنى اليوناني ترتبط العدالة بفكرة الانسجام ، ويعمل الكل بهدوء من خلال أداء كل جزء لعمله الصحيح .

ان الصورة التي تتمثل لنا هنا هي صورة مخيفة لدولة كالآلة الضخمة التي يكاد يختفي فيها البشر ، كأفراد ، اختفاء تاما ، والواقع ان المدينة الفاضلة التي رسمت « الجمهورية » معالمها هي الحلقة الأولى في سلسلة طويلة من الصور الخيالية المماثلة التي امتدت حتى « العالم الجديد الشجاع » عند ألدوس هكسلي . ولا شك أيضا أنها ألهمت قادة مستبدين كانوا في وضع يتيح لهم ادخال تغييرات اجتماعية كبرى دون عمل أي حساب للآلام المترتبة عليها ، ولا بد أن يحدث ذلك كلما سادت الاراء التي تقول ان الناس انما جُعلوا لكي

يتلاءموا مع انظمة معدة سلفا . والواقع ان الفكرة القائلة ان الدولة يمكن ان تكون خادمة لمواطنيها ، بدلا من ان يكونوا هم عبيدا لها ، ما زالت حتى اليوم تعد بدعة في بعض الأوساط ، اما أين يكمن التوازن السليم ، فتلك مسألة معقدة ليست ، على أية حال ، مطروحة علينا في هذا المقام . ولكننا نستطيع ان نقول ، باختصار ، إن الدولة المثلى في « الجمهورية » قد أدت بالكثيرين ممن يعارضون مبادئها الى الصاق شتى الأوصاف المرعبة بأفلاطون . لذلك كان من واجبنا الآن أن نبحث بدقة في مدى أهمية النظرية السياسية التي تدعو اليها هذه المحاورة .

ينبغي ان نذكر ، في البدء ، ان تطور افلاطون التالي في المسائل السياسية قد طرأ عليه تحول مختلف كل الاختلاف ، وهذا ما سنراه بعد قليل . فالدولة المثلى في « الجمهورية » سقراطية اكثر منها افلاطونية ، ويبدو أنها تستلهم المثل العليا الفيثاغورية مباشرة . وهذه النقطة تنقلنا الى صميم الموضوع . فالدولة المثلى هي في حقيقتها رأي عالم في الطريقة الصحيحة لحكم الدولة . وبوصفها نموذجا وضعه عالم ، فانها قد تغري أحد المشتغلين بالهندسة الاجتماعية باطلاق العنان لتغييرات هائلة ، معتقدا ببلاهة بانه يرتكز في ذلك على أساس علمي . ولو تُركت مقاليد الأمور للتكنولوجيين لكانت تلك هي الطريقة التي يسلكون بها . وفي الوقت ذاته فان ادراكنا لهذه الحقيقة يزيل عن مفهوم الدولة المثالية قدرا كبيرا من الجوانب السلبية التي تتصف بها . ذلك لانها ، في النهاية ، ليست الا نموذجا ، يهدف الى مناقشة مسائل معينة وايضاحها . ولا شك ان سقراط قد طرحها وفي ذهنه هذا الهدف ، ويتضح ذلك من خلال تأملنا لبعض الجوانب الاكثر تطرفا في جنة الارض الموعودة هذه .

وفضلا عن ذلك فلا بد أن نضع في حسابنا أنها تنطوي على قدر معين من التهكم ، إذ لا يوجد ، مثلا ، من يرغب في ابعاد الشعراء حقيقة ، كما ان احدا لا يفكر حقيقة في ادخال شيوعية جنسية كاملة . وبالطبع فان بعض سمات الدولة المثلى مستمد من رؤ ية ما كانت عليه اسبرطة بالفعل . ومع ذلك فان النموذج يظل نموذجا . فهو لا يُقترح بوصفه خطة عملية لاقامة مدينة فعلية . وعندما انغمس أفلاطون فيما بعد في الحياة السياسية لسراقوزة ، لم يكن يحاول إقامة دولة مثلى على هذا النمط . فقد كان هدفه ، كما رأينا ، أكثر تواضعا واقرب الى الطابع العملي ، واعني به تحويل أمير مدلل الى رجل صالح لادارة شئون مدينة هامة كانت موضوعا لاهتمام كبير . اما اخفاق افلاطون في ذلك فمسألة اخرى ، وهو إن دل على شيء فانما يدل على ان التعليم ليس علاجا شاملا كما يُظن عادة .

ولقد عاد افلاطون مرتين ، في محاوراته المتأخرة ، الى مناقشة المسائل السياسية . ففي محاورة « السياسي » (او رجل الدولة) يقدم عرضا لمختلف التنظيمات السياسية التي يمكن ان توجد في المدينة ، ويتوقف نوع هذه التنظيمات على عدد الحكام وطريقة حكمهم ، فمن الممكن ان تكون هناك ملكية ، أو أوليجاركية ، او ديمقراطية ، وكل من هذه قد تعمل إما وفقا لمبادىء قانونية ، او بدون هذه المبادىء ، مما يجعل المجموع ستة انواع من النظم ، فان لم يكن هناك حكم للقانون ، كان وجود السلطة في ايدي الكثرة هو اهون الشر ، وذلك نظرا الى غياب وحدة الهدف ، اما اذا كان هناك حكم للقانون ، فان الديمقراطية تصبح اسوأ الدساتير ، لأن الهدف المشترك يصبح الآن ضروريا لكي يتحقق أي شيء . وفي هذه الحالة يفضل وجود ملك .

ويبقى بعد ذلك إمكان قيام دستور مختلط ، يجمع بعضا من عناصر

الأنواع الستة البسيطة . وقد استقر رأي افلاطون في محاورته الاخيرة « القوانين » على أن افضل ما يمكننا عمله في عالمنا هذا الذي يبدو أن فكرة الملك الفيلسوف مستحيلة التحقق فيه ، هو أن نجمع ، في ظل القانون ، بين حكم الواحد وحكم الكثرة ، وتقدم محاورة « القوانين » إرشادات مفصلة الى أبعد حد ، تبين كيف يمكن إدارة هذا النوع من النظم ، وكيف ينبغي انتخاب أصحاب الوظائف المختلفة . كذلك تقدم ، في ميدان التعليم ، تفصيلات كثيرة عن الوقت الذي يقدم فيه ما نسميه الان بالتعليم الثانوي ، ومضمون هذا التعليم ، وقد أصبحت المدارس الثانوية في العصور الهلينستية مرحلة راسخة من مراحل تعليم الشباب ، بعد ان أرسيت دعائم هذا النوع من المدارس في « القوانين » .

وعلى حين ان المثل العليا لمحاورة « الجمهورية » لم تكن كما قلنا من قبل ، توصيات ينبغي ترجمتها الى واقع ، فان تفكير افلاطون المتأخر يختلف عنها في هذه الناحة اختلافا بينا ، إذ تصبح اقتراحاته السياسية والتعليمية عملية وواقعية الى أقصى حد . وقد تم تنفيذ الكثير من هذه الاقتراحات في العصور اللاحقة ، وسرعان ما نسي الناس اصلها الأول . على ان الامر يختلف في حالة « الجمهورية » ، فقد اسيء فهمها ، بوجه عام ، بوصفها نظاما وإن كانت افكارها الأكثر إثارة قد وجدت من آن لآخر مؤ يدين شديدي التحمس ، لسوء حظ حيوانات التجارب البشرية التي حلت على رءوسها النتائج . وهذه الحقيقة هي التي جعلت افلاطون يوصف احيانا بانه هو الذي مهد الطريق لاولئك الذين اساءوا فهمه اولا ثم سارعوا الى القيام بتصرفات خرقاء بناء على هذا الفهم السيء .

ومع هذا كله ينبغي ان نعترف بان افلاطون ذاته قد كشف عن

نوع من ضيق الافق في تفكيره السياسي . وهو في ذلك انما يشارك في الشعور اليوناني العام ، الذي يحفظ المسافة بينه وبين الأجنبي ، ولكن ليس من السهل ان نحدد إن كان ذلك ناجما عن إحساس واع بالتفوق ، أو عن مجرد طريقة طبيعية في التفكير نشأت عن التفوق المؤكد للثقافة اليونانية . وعلى أية حال فان أفلاطون في « القوانين » ظل يعتقد انه عند تأسيس مدينة جديدة ـ وهي الذريعة المصطنعة لكتابة المحاورة ـ ينبغي اختيار موقع بعيد عن البحر ، تجنبا للتأثير المفسد للتبادل التجاري والاتصال بالاجانب ، وبالطبع فان ذلك يخلق صعوبات ، ما دام من الضروري ممارسة قدر معين من النشاط التجاري ، كما ان من الضروري بالنسبة الى أولئك الذين لا يملكون موارد مستقلة ان يكسبوا رزقهم على نحو ما . ومما له دلالته ان افلاطون حينما تحدث عن المعلمين في مدارسه الثانوية المقترحة ، قال انهم ينبغي ان يتلقوا أجرا ، ومن ثم يجب ان يكونوا من الأجانب .

ولقد كان موقف العزلة في الشئون السياسية هذا هو الذي أدى في النهاية الى عجز العالم اليوناني عن تحقيق تنظيم قادر على البقاء ، على نطاق أوسع ، فقد كان نوع الحياة السياسية الذي تصوروه ساكنا راكدا ، على حين كان العالم المحيط بهم يتغير بسرعة . ولقد كانت هذه هي نقطة الضعف الكبرى في التفكير السياسي اليوناني . وفي النهاية تمكنت الامبراطورية الرومانية من تأسيس دولة عالمية . واذا كان الرومان قد افتقروا الى الأصالة اليونانية ، فانهم كانوا أيضا متحررين من الفردية المفرطة لدولة المدينة .

واذن ، فعلى حين ان من الممكن التمييز ، في موضوع النظرية السياسية بين نظرية سقراطية وبين التطورات الأفلاطونية التالية ، فان هناك سمات معينة للنظرية الاجتماعية بوجه عام ، تظل مشتركة

بين الرجلين . من هذه السمات رأيهما في طبيعة التعليم . بل إن موقفهما إنما هو تعبير صريح عن الطريقة التي نظر بها التراث اليوناني الى البحث والمعرفة ، فنحن نذكر ان العلم والفلسفة كانا يمارسان في مدارس او جمعيات يتحقق فيها تعاون وثيق بين المعلمين وتلاميذهم . والحقيقة الهامة التي يبدو انها قد أُدركت ، ضمنيا على الاقل ، منذ البداية الأولى ، هي ان التعليم ليس عملية سرد معلومات . صحيح انه لا بد من وجود قدر من السَرد ، ولكنه ليس هو الوظيفة الوحيدة للمعلم ، ولا اهم وظائفه ، ولقد اصبحت هذه الحقيقة اوضح في أيامنا هذه مما كانت في ذلك العصر ، لأن السجلات المكتوبة كانت اندر ، وكان العثور عليها اصعب مما هو اليوم .

ففي وضعنا الراهن ، يكون من المعقول ان يعمل أي شخص قادر على القراءة على جمع المعلومات من مكتبة،وأصبحت حاجة المعلم الى تقديم معلومات مجردة أقل مما كانت عليه في أي وقت مضى . والواقع انه مما يشهد بالفضل العظيم لفلاسفة اليونان أنهم ادركوا الطريقة التي يمكن بها ممارسة التعليم الأصيل ، فدور المعلم هو التوجيه وتمكين التلميذ من إدراك الأمور بنفسه .

غير ان تعلم التفكير بطريقة مستقلة ليس قدرة تكتسب دفعة واحدة ، وانما ينبغي اكتسابها بجهد شخصي وبمساعدة مرشد قادر على توجيه هذا الجهد ، وهذه هي طريقة البحث تحت إشراف استاذ ، كما نعرفها اليوم في جامعاتنا ، ويمكن القول إن أية مؤسسة اكاديمية تكون قد تحققت وظيفتها الصحيحة بقدر ما تنمى عادات التفكير المستقل وروح البحث المتحرر من التحيز والهوى المؤقت ، اما اذا أخفقت جامعة في تحقيق هذه المهمة ، فانها تهبط الى مستوى

التلقين ، وفي الوقت ذاته تكون لهذا الاخفاق نتائج اخطر ، إذ أنه حيثما يتهاوى التفكير المستقل ، سواء بسبب الافتقار الى الشجاعة او انعدام النظام ، تنمو تلك النباتات الشيطانية ، نباتات الدعاية والسلطوية ، دون ان يقف في وجهها شيء . وهكذا فان قمع الفكر النقدي أخطر بكثير مما يتصور معظم الناس ، فبدلا من ان يخلق وحدة هدف حية في المجتمع ، نراه يفرض نوعا من التجانس الراكد ، القبيح ، على المجتمع ككل . ومن المؤسف ان هذا أمر لا تدركه الا قلة من الذين يتربعون على كراسي السلطة والمسؤولية .

وعلى ذلك فالتعليم هو أن يتعلم المرء كيف يفكر بنفسه بتوجيه معلم . ولقد كان ذلك يمارس بالفعل منذ بداية المدرسة الأيونية ، واعترف به الفيثاغوريون صراحة . بل لقد ذهب الفيلسوف الفرنسي جورج سوريل G. Sorel الى ان كلمة الفلسفة لم تكن تعني أصلا حب الحكمة ، وانما « أصدقاء » الحكمة ، حيث كان المقصود من هؤلاء « الاصدقاء » بالطبع هم افراد الطائفة الفيثاغورية ، وسواء أكان الأمر كذلك أم لم يكن ، فان في ذلك على الأقل تأكيدا على أن العلم والفلسفة ينموان بوصفهما تراثا مستمراءلا على أنهما جهود فردية منعزلة ، وفي الوقت ذاته يكشف لنا ذلك عن السبب الذي كان من أجله سقراط وأفلاطون يعارضان السفسطائيين بكل هذا العنف ، ذلك لان هؤلاء الأخيرين إنما كانوا موردين للمعارف المفيدة فحسب ، وكانت تعاليمهم ـ ان كان ما يقدمونه جديرا بهذا الاسم ـ سطحية . ومن الجائز أنهم كانوا قادرين على ان يعلموا شخصا ما كيف يقوم باستجابات سليمة في مواقف متباينة ، غير أن مثل هذه المعلومات المكدسة لم تكن ترتكز على أساس ، ولم تكن خاضعة لاختبار نقدي ، وليس معنى ذلك بالطبع ان المعلم الأصيل يستحيل أن يصادف حالات ميئوسا منها ، بل ان من السمات المميزة للعملية

التعليمية ضرورة بذل كل من الطرفين جهدا متبادلا .

ولقد ارتبطت هذه النظرية التعليمية ، عند سقراط بفكرة أخرى ترجع الى عهد الفيثاغوريين الأوائل ، ففي محاورة « مينون » تسمى عملية التعليم تذكرا لأشياء سبق تعلمها في حياة سابقة ثم نسيت منذ ذلك الحين ، وعملية التذكر هذه هي التي تحتاج الى ذلك الجهد المشترك الذي اشرنا اليه من قبل . اما مفهوم التذكر ذاته ، فيرتكز على الرأي القائل إن النفس تمر بسلسلة من حالات التجسد واللاتجسد المتبادلة ، وهو رأي يرتبط ارتباطا واضحا بنظرية تناسخ الارواح كما كان يعتنقها الفيثاغوريون : فالنفس اللامتجسدة اشبه بالنائمة ، وهذا هو السبب الذي يجعل من الضروري عندما تصبح في حالة يقظة وتجسد ، ايقاظ ما تعلمته في حياة سابقة ، ويحاول سقراط اثبات ذلك عن طريق توجيه الأسئلة الى صبي من عبيد مينون ، لم يكن لديه اي قدر من التعليم فيما عدا معرفة اللغة اليونانية العادية ، ومع ذلك فان سقراط ينجح ، عن طريق مجرد توجيه أسئلة بسيطة اليه ، في أن يستخلص من الفتى كيفية تكوين مربع تساوي مساحته ضعف مساحة مربع معلوم . وينبغي ان نعترف بأن السرد الذي قدمه أفلاطون ليس مقنعا تماما بوصفه دليلا على نظرية التذكر ، لان سقراط هو الذي يرسم الأشكال على الرمل ويصحح للصبي أخطاءه كلما ضل . ولكننا نجد هاهنا وصفا دقيقا الى حد بعيد للموقف التعليمي ، فالتفاعل بين المعلم والتلميذ ، على النحو المبين في هذا المثال هو الذي يؤدي الى تعليم اصيل ، وبهذا المعنى يمكن وصف التعليم بأنه عملية ديالكتيكية (جدلية) بالمعنى اليوناني الاصلي لهذه الكلمة .

ومن المهم أن نلاحظ ان النظرية التعليمية التي عرضنا معالمها

هاهنا ، قد تركت أثرها على لغة الكلام العادية ، بغض النظر عن التعليم أو الفلسفة ، ذلك لأننا نتحدث عادة عن ايقاظ او اثارة اهتمام شخص بموضوع ما . وهذا مثال لظاهرة عامة في نمو المصطلحات الكلامية ، ذلك لان اللغة العادية هي مستقر أجزاء متناثرة من التأملات الفلسفية الموروثة من الماضي . وهذا أمر يستحسن ان يتذكره من آن لآخر أولئك الذين يؤلهون الكلام العادي وكأنه يعلو على كافة قواعد البحث والاستقصاء .

أما عن نظرية التذكر ، فقد استخدمها سقراط في محاولة منه لاثبات خلود النفس ، وقد وصفت هذه المحاولة في محاورة « فيدون » وان كان من الواجب ان نلاحظ انها لم تنجح ، وعلى أية حال فمن المفيد أن نتذكر أن الفيثاغوريين المتأخرين قد تخلوا عن نظرية تناسخ الأرواح ، وتبنوا ، كما ذكرنا من قبل ، رأيا مبنيا على فكرة الانسجام ، يؤدي في الواقع الى نتيجة عكسية ، هي ان النفس فانية ، اما بالنسبة الى الجانب التعليمي لعملية التذكر فنلاحظ ان ممارسة العلاج بالتحليل النفسي مبنية على نفس هذه الفكرة ، اعني ايقاظ الذكريات من الماضي . وعلى الرغم من كل ما ينطوي عليه التحليل النفسي من عناصر غامضة ، فان ادراكه للارتباط بين التعليم والعلاج اسلم من ادراك علم النفس الترابطي associationist المرتكز على هيوم . فقد كان التعليم بالنسبة الى سقراط علاجا للنفس بمعنى أوسع لهذه الكلمة ، فهو عملية تؤدي الى المعرفة ، ومن ثم الى الخير ، وهكذا يمكن النظر الى الجهل على انه شيء يعترض طريق الحرية ، أو الطريقة الحرة في الحياة ، التي تُكتسب بالمعرفة والاستبصار ، وفي فلسفة هيجل نجد رأيا مماثلا ، توصف فيه الحرية بأنها فهم الانسان لمسار الضرورة . وتعالج محاورة « مينون » مشكلة اخرى ، ربما كانت أهم ، وان كانت قد عولجت في محاورة

أوطيفرون بصورة أطرف ، تلك هي مشكلة التعريف المنطقية ، فالسؤال الذي يطرح في أوطيفرون هو السؤال عن ماهية المقدس ، وتعرض المحاورة أوطيفرون وهو يحاول تقديم تعريف له ، وليس من المهم أن جميع جهوده تخفق في النهاية ، اذ ان سقراط يكشف له خلال المناقشة ما يلزم من أجل وضع تعريف ، وبذلك يوضح الطابع المنطقي الشكلي لما يسمى بالتعريف عن طريق الجنس والفصل(*) .

هذه الطريقة في معالجة مسائل المنطق تبدو في نظر القارىء الحديث شاذة الى حد ما ، ذلك لان المرء قد اعتاد اليوم كتب المنطق المدرسية الجافة ،على طريقة ارسطو. اما كتابة محاورات فلسفية ، وهي الكتابة التي اخترعها أفلاطون ، فانها ، بعد ان قلدها الكثيرون ، اصبحت اليوم شيئا عتيقا لا يأخذ به أحد . وربما كان هذا شيئا مؤسفا ، اذ لا يمكن القول إن أسلوب الكتابة الفلسفية في ايامنا يبلغ المستوى المطلوب ، فالمحاورة تفرض على المؤلف قدرا من التنظيم الادبي يفوق ما يفرضه أي شكل اخر للكتابة . وفي هذه الناحية لا نجد للمحاورات الافلاطونية الأولى نظيرا . فهذه المحاورات قد كتبت بعد وقت قصير من موت سقراط ، في وقت لم تكن فيه أفكار افلاطون ذاته قد تبلورت بعد ، على حين ان قدراته بوصفه فنانا دراميا كانت في الذروة ، ونتيجة ذلك ان هذه المحاورات تقرأ بوصفها أدبا بطريقة أيسر من المحاورات المتأخرة ، أما مضمونها الفلسفي فقيمته أقل .

في كثير من المحاورات المبكرة تصادف أشخاصا يرتكبون خطأ

(*) هو اشهر انواع التعريف في المنطق التقليدي ، وبه يتم تعريف الشيء (السرير مثلا) عن طريق الاشارة الى الجنس الذي ينتمي اليه (قطعة اثاث) وصفة اساسية « تفصله » عن بقية الاشياء التى تنتمي معه الى هذا الجنس (تُستخدم في النوم) ، فيكون التعريف هو : السرير قطعة اثاث تستخدم في النوم . (المترجم)

اوليا شائعا حين يطلب اليهم تقديم تعرف للفظ ما ، فيقدمون بدلا من ذلك امثلة له . فلا فائدة من الاجابة التي قدمها أو طيفرون عندما طلب اليه ان يذكر ما هو المقدس (*) ، فقال انه إدانة من يهاجم العقيدة . ذلك لان هذا ليس تعريفا على الاطلاق ، بل ان كل ما تقوله العبارة هو ان ادانة مهاجم العقيدة عمل فيه قداسة ، وقد تكون هناك أعمال اخرى مثله . اما ما هي القداسة ذاتها ، فان هذه العبارة لم تزدنا بها معرفة على الاطلاق ، وما أشبه ذلك بشخص يسأل ما هو الفيلسوف ، فيرد بأن سقراط فيلسوف ، ويكتسب الموقف طابعا هزليا طريفا حين نتذكر المناسبة التي دار فيها الحوار . ففي طريق سقراط الى المحكمة كيما يعرف طبيعة التهمة الموجهة اليه ، يقابل أوطيفرون الذي يذهب بدوره من اجل مسألة قانونية إذ كان يوجه الى أبيه تهمة قتل عبد مات بسبب الاهمال ، وكان أوطيفرون يسلك وفقا للطقوس الحقيقية للمجتمع وممارساته الدينية ، وقد ابدى في كلامه نفس الثقة الجوفاء واليقين الساذج الذي يبديه كل من يوافق ، باسم الفضيلة ، موافقة عمياء ، على العادات الشكلية لمجتمعه . ومن هنا فان سقراط يثني عليه ، بسخرية ، بوصفه خبيرا ويتظاهر بانه يلتمس النصح الأخلاقي لدى أوطيفرون الذي لا بد ان يكون حجة في هذه المسائل .

فاذا تركنا المسألة الاخلاقية جانبا ، بصفة مؤقتة ، وجدنا ان سقراط ينجح في ايضاح ما هو مطلوب منطقيا . فنحن نريد « صورة » المقدس ، اعني تعبيرا عما يجعل الأشياء المقدسة على ما هي عليه . ونستطيع الآن ، باستخدام لغة اقرب الى المألوف ، ان نعبر عن المسألة على أساس الشروط الضرورية والكافية . فالحيوان لا

(*) المتعارف عليه أن هدف هذه المحاورة هو تعريف التقوى ، ولكن المؤلف اختار ان يعبر عنها بلفظ « القداسة » . (المترجم)

يكون انسانا الا إذا كان عاقلا ، هذا اذا جاز لنا ان نستثني الاطفال الرضع ، الذين يبدأون حياتهم بالزحف على أيديهم وأرجلهم ، كسائر الحيوانات ذوات الأربع ، ونستطيع ان نعبر عن ذلك من خلال شكل توجد فيه دائرتان متقاطعتان ، فالانسان ،وهو اللفظ المطلوب تعريفه ، هو الجزء المشترك بين الدائرتين ، اللتين تشملان على التوالي ما هو عاقل وما هو حيوان ، والطريقة التي نصل بها الى مثل هذا التعريف هي ان نأخذ احد اللفظين وهو في هذه الحالة الحيوان ، ونحدده باللفظ الثاني ، وهو العاقل . فالأول يسمى بالجنس ، والثاني يسمى بالفصل ، اي ما ينفرد به « او ينفصل به) نوع الانسان من بين سائر أنواع الحيوان ، ونستطيع ان نقول إن الانسان حيوان له فصل(*) ، هو كونه عاقلا ، هذا ، على الأقل ، ما تقول به كتب المنطق المدرسية . ولكننا لو تأملنا حولنا لوجدنا انفسنا نتساءل ان كان هذا التعريف ، الذي هو صحيح شكليا ، يعبر عن الحقيقة ، ام أنه في جوهره خطأ ارتُكب بحسن نية (**).

اما من الناحية الاخلاقية ، فان المحاورة تلقى بعض الضوء على عقيدة الدولة في أثينا ، وعلى مدى اختلاف آراء سقراط الأخلاقية عنها . ذلك هو الاختلاف بين الأخلاق المرتكزة على السلطة ، وتلك التي ترجع الى الأصول ، ويصل سقراط الى جوهر المسألة عندما يسأل عن ايضاح لتعريف أوطيفرون للمقدس بأنه ما توافق عليه الآلهة بالاجماع . فسقراط يريد ان يعرف إن كان الشيء مقدسا لأن الآلهة توافق عليه ، ام ان الآلهة توافق عليه لان مقدس ، وهذا

(*) الكلمة المعبرة عن « الفصل » في الانجليزية هيDifference وتعني الاختلاف،اي ان التعبير يعني حرفيا : الانسان حيوان يتميز بشيء مختلف .

(**) يشير المؤلف ضمنيا الى ان الجنون والحمق الذي يغلب على تصرفات الانسان يجعل تعريفه بانه حيوان عاقل خطأ ساذجا . (المترجم)

السؤ ال هو في حقيقته نقد غير مباشر لموقف اوطيفرون من المشكلة . فكل ما يهم اوطيفرون هو أن تكون الآلهة قد اصدرت أمرا بضرورة عمل شيء وقد كان المعنى الفعلي لذلك ، في اطار المجتمع الاثيني الذي كانت توجد فيه عقيدة رسمية للدولة ، هو ان أوامر هيئة الكهنوت ينبغي إطاعتها على ما هي عليه . ومن الغريب حقا أن سقراط كان يوافق على ذلك في ممارساته السياسية . ولكنه وجد نفسه في الوقت ذاته مضطرا الى طرح السؤ ال الاخلاقي عن نشاط الدولة ذاتها . وهي نقلة لا يمكن حدوثها ، ولا ينبغي حدوثها ، في نظر كل من هو على شاكلة أوطيفرون في عالمنا هذا . ويؤ دي هذا على الفور الى المشكلة القديمة العهد ، مشكلة الولاء المنقسم او الموزع ، التي كانت ، كما قلنا من قبل ، من المحاور الأساسية للدراما اليونانية . ومما يدل على ان هذه المشكلة ليست على الاطلاق مسألة عتيقة انتهى عهدها ، ان مشكلة القانون والعدالة ما زالت قائمة بيننا على الدوام ، فما هي العلاقة بين الاثنين ؟ وما الذي ينبغي علينا ان نفعله حين يطلب الينا ان نطيع قانونا نجده ظالما ؟ ان هذا السؤ ال يكتسب حيوية هائلة عندما تهدد الطاعة العمياء لساستنا المسيطرين بالقاء العالم في اتون دمار شامل لا يبقى ولا يذر .

ان الاختلاف بين أوطيفرون وسقراط ينحصر آخر الأمر في ان الأول ينظر الى القانون على أنه شيء ثابت ، على حين أن رأي سقراط ينطوي على القول بان القانون قابل للتغيير ، وهنا يبدو سقراط أقرب الى ان يكون تجريبيا في نظريته الاجتماعية ، وان لم يكن قد صرح بذلك بعبارات واضحة . ومن هنا يجد لزاما عليه ان يتساءل عما اذا كانت بعض الممارسات قيمة ام شريرة ، أيا كان من أمرنا بها ، ولا بد أنه قد عرف ان هذا السؤ ال سيعرضه لانتقام الدولة واضطهادها ، بل إنه ليبدو ان هذا هو المصير المألوف لأولئك المفكرين المتمردين

الذين يزعزعون جذور المعتقدات الراسخة ، فحتى لو كان الدافع الى سلوكهم نزيهـا ، وهـو تقـويم الأخطـاء التـي ارتكبـت في حق الآخرين ، فان العداء الذي يوجه اليهم يظل على ما هو عليه .

وفي محاورة « كريتون » يعرض سقراط موقفه من قانـون أثينـا ، وهو في هذه المحاورة يرفض الهرب والتخلص من الحكم الذي أدين به ، فعلى الرغم من ان القوانين ظالمة ، ينبغي اطاعتها حتى لا تنهار مهابة حكم القانون . ولكنه لا يدرك ان هذا الانهيار قد يحدث بسبب هذا الظلم ذاته(*) .

ولقد كان موقف سقراط غير المتسق ازاء المسائل المتعلقة بالسلطة هو الذي ادى به الى نبذ الحل السهل الذي يتمثل في الهروب . وأدى به رفضه للحلول الوسطى الى تضييق فرصة الاختيار امـام الادعـاء ، فأصبح بذلك شهيدا لحرية الفكر . وفي محاورة « فيدون » وهي من روائع الأدب الغربي ، نجد وصفا لساعاته الاخيرة ، فالمناقشة تدور في المحاورة حول محاولة إثبات خلود النفس ، وهو موضع لا نحتاج هنا الى الدخول في تفاصيل الحجج المقدمة فيه ، لا سيما وانها ليست حججا قوية ، وإن كانت تثير أسئلة هامة عن مشكلة العلاقة بـين العقل والجسم . وقرب نهاية المحاورة تصل المناقشة الى نقطة لا يعود فيها اي شخص على استعداد لاثارة المزيد من الاعتراضـات ، ولا يمـكن ان يكون قد غاب عن أذهـان الفيثاغـوريين المشـاركين في

(*) ومن جهة اخرى فان المؤلف نفسه لا يدرك ان هذا الموقف يتعارض مع وصفه لسقراط ، قبل قليل ، بأنه كان تجريبيا في نظريته الاجتماعية ، يقول بامكان تغير القوانـين ، فقـد كان سقراط وافلاطون من اقوى انصار ارتكاز القانون على الطبيعة ، اي على عنصر ثابت،لا على العـرف ، اي العنصر المتغير ، وكان ذلك من اهـم اسبـاب خصـومتهما مع السوفسطائيين. وحقيقة الامر ان الخلاف بين سقراط واوطيفرون هو خلاف بين نوعـين مختلفين من القيم الثابتة ،وليس بين فكرة الثبـات وفـكرة التغـير في العقيدة والقانـون والاخلاق .
(المترجم)

المحاورة ان من الممكن اثارة صعوبات جديدة . ولكن يبدو ان الطابع المشئوم للحادث ، مصحوبا بالشعور بالشفقة ، جعل أصدقاء سقراط يمتنعون عن اثارة شكوك قاطعة في وجه استنتاجاته ، اما الجزء الذي قد يكون هو الأهم فلسفيا في المحاورة فهو وصف طريقة الفرض والاستنباط ، التي هي دعامة كل برهان علمي .

يشرح سقراط هذا الموضوع عندما يخيم على الجماعة شعور بعدم الارتياح ، نظرا الى ان المناقشة قد واجهت صعوبات كأداء ، وهنا يحذر رفاقه من فقدان الثقة في النقاش ورفضه كلية ، وبعد قليل ينتقل الى تقديم عرض محدد لطريقته .

ولا بد لنا من ان نبدأ بفرض ما . فمن الواجب ان نضع الأساس الذي سوف نبني عليه المناقشة . ومن الفرض نستنبط النتائج التي تلزم عنه،ونرى إن كانت تتفق مع الوقائع ، وهذا ما كانت تعنيه في الأصل عبارة المحافظة على المظاهر(*) ، فالفرض الذي تتفق نتائجه مع الوقائع يحفظ المظاهر ، أعني الأشياء المحيطة بنا كما تظهر ، ولا شك ان هذه الفكرة مرتبطة في المحل الاول بعلم الفلك لدى الفيثاغوريين المتأخرين ، وبوجه خاص بفكرة النجوم السيارة او الكواكب . فحركتها الظاهرية غير منتظمة وهي سمة لاتتلاءم مع مقتضيات البساطة الميتافيزيقية ، ومن هنا كانت الحاجة تدعو الى فرض بسيط يحفظ المظاهر .

(*) فى الانجليزية : Saving appearances ، ومعناها هنا يختلف عن المعنى المألوف في اللغة العربية لهذا التعبير ، الذي يقصد به الاحتفاظ بمظهر خارجي معين امام الناس ، فالمقصود بالمظاهر هنا اقرب الى « الظواهر » بالمعنى العلمي لهذه الكلمة ، والمحافظة عليها تعني تقديم تفسير كاف لها . وسوف يستخدم رسل هذا التعبير مرارا على صفحات هذا الكتاب ، وذلك بنفس المعنى الذي أوضحناه في هذا الهامش .
(المترجم)

فاذا لم تتفق النتائج مع الفرض ، وجب التخلي عن هذا الأخير ، وأصبح علينا ان نجرب فرضا آخر ، والشيء الهام الذي ينبغي ملاحظته هو أن الفروض ذاتها تظل بغير إثبات . وليس معنى ذلك ان المرء يختار نقاط بدايته اعتباطا ، وانما يعني ان على المرء أن يبدأ ، عند تقديم برهان ما ، بشيء يقبله جميع المشتركين ، ان لم يكن عن اقتناع فعلى الأقل من اجل مواصلة الجدل . اما البرهنة على الفروض فهي شيء مختلف كل الاختلاف . فهنا ينبغي ان نبدأ من نقطة بداية اعلى نستطيع أن نثبت أن الفرض موضوع البحث يمكن ان يكون نتيجة لها . وهذه بالضبط هي مهمة الديالكتيك كما تصورها سقراط . فعلينا ان نهدم الفروض الخاصة لمختلف العلوم ، بمعنى استبعادها من حيث هي خاصة ، ففي النهاية يكون هدف الجدل هو الوصول الى نقطة البداية الواحدة العليا ، وهي صورة الخير ، وربما بدا لنا ذلك أملا يستحيل تحقيقه ، ومع ذلك يظل من الصحيح ان العلم النظري يتحول دائما في اتجاه المزيد من التعميم وتوحيد الميادين التي قد تبدو للوهلة الاولى متفرقة . والأمر الذي كان يحرص عليه الفلاسفة الرياضيون على وجه التخصيص هو توحيد الحساب والهندسة ، وهي المشكلة التي استطاع ديكارت ان يقدم لها آخر الأمر حلا عبقريا بعد حوالي ألفي عام من الفترة التي نتحدث عنها .

ولقد رأينا من قبل ان سقراط لم يكن اول من استخدم البرهان الذي يبدأ بوضع فرض ، فقد سبق ان استخدم الايليون هذه الطريقة في صراعهم الفكري مع القائلين بان الأشياء كثيرة . ولكن هدفهم كان في مجمله هداما . والجديد في حالة سقراط هو فكرة المحافظة على المظاهر . اي ان المشكلة هي تقديم وصف ايجابي (لوجوس logos) للوقائع كما نلاحظها ، وبتقديم هذا الوصف نفسر الوقائع من خلال الفرض . وينبغي ان نشير الى ان هذه الطريقة

تنطوي على فكرة اخلاقية ضمنية هي ان الواقعة المفسرة أفضل على نحو ما من الواقعة غير المفسرة . ولعلنا نذكر رأي سقراط القائل بأن اسلوب الحياة الذي لا يخضع للفحص والاختبار لا يستحق ان يعاش . وهذا كله يرتبط آخر الأمر بالاخلاق الفيثاغورية التي تذهب الى ان البحث العلمي خير في ذاته . وفضلا عن ذلك فان الاتجاه الى تحقيق المزيد من التوحيد بالتدريج ، حتى يندرج كل شيء آخر الأمر ضمن مثال الخير ، يشير الى المضمون الايجابي للمذهب الايلي . ذلك لأن مثال الخير والواحد عند الايليين يشتركان في انهما يتضمنان توجيها الى الطريق الذي يسير فيه العلم النظري .

ولقد كان أفضل تعبير عن فكرة الفرض والاستنباط هو ذلك الذي تضمنته محاورة « فيدون » ، ولكن من الغريب أن سقراط لم يتنبه أبدا ، على ما يبدو ، الى عدم الاتساق العجيب بين هذه الفكرة وبين نظريته في المعرفة والظن . ذلك لأن نظرية الاستنباط من فروض تقتضي ، كما هو واضح ، ان تكون المظاهر التي يتعين المحافظة عليها واضحة بصورة لا تخطئها العين ، والا لما امكن المقارنة بينها وبين نتائج الفرض . غير أن المظاهر من جهة اخرى ، تدرك بالحواس ، والحواس يقال عنها انها تنتج ظنونا ، أي إنها معرضة للخطأ ، وعلى ذلك فاننا إذا أخذنا نظرية الفرض والاستنباط مأخذ الجد وجب علينا ان نتخلى عن نظرية المعرفة والظن ، وهذا يؤدي بطريق غير مباشر الى هدم نظرية المثل بقدر ما ترتكز على التمييز بين المعرفة والظن ، وهذا ما فعله المذهب التجريبي .

وهناك مسألة لم نعرض لها على الاطلاق ، هي كيفية التوصل الى الفرض في المحل الأول . وتلك مسألة لا نستطيع أن نقدم عنها اجابة عامة . فليس ثمة « وصفة رسمية » تضمن النجاح في البحث

العلمي . وربما كان من الدلائل على عمق بصيرة سقراط انه لم يحاول حتى ان يثير السؤال . فليس ثمة شيء اسمه منطق الاختراع .

من الواضح أن محاورة « فيدون » هي وثيقة تاريخية بنفس المعنى الذي كان به « دفاع سقراط » وثيقة من هذا النوع . وهي بهذا الوصف تعرض علينا سقراط وهو متمسك بموقفه من الحياة حتى آخر لحظة فيها . فهو يهتم بشئون الآخرين ، ويفخر بنفسه دون غرور ، وهو شجاع رابط الجأش ، وهو يرى في التعبير المتطرف عن الانفعالات أمرا غير جدير بالاحترام ، ويعنف اصدقاءه الذين يبدو أنهم على وشك الانهيار بتأثير التوتر السائد في اللحظات الأخيرة التي سبقت تجرعه للسم . وهو يشرب السم بعدم اكتراث وتجرد عظيمين ، ويرقد في انتظار الموت ، وكان آخر طلب له هو الذي وجهه الى صديقه كريتون Crito وهو ان يذبح ديكا كقربان لاسقلبيوس Asclepius وكأن الموت ، أي تحرر النفس من الجسد ، أشبه بالشفاء من المرض(*) .

لقد ناقشنا من قبل النقد الذي وجهه بارمنيدس ، في المحاورة التي تحمل اسمه ، الى نظرية سقراط في المثل . أما في « تيتاتوس » ، التي يبدو انها كتبت في نفس وقت كتابة « بارمنيدس » ، فاننا نبتعد بصورة قاطعة عن نظريات سقراط ، وتبدأ آراء افلاطون الخاصة في التشكُّل . ولنذكر هنا ان المعرفة ، في رأي سقراط ، هي معرفة

(*) تتضح الفكرة اذا تذكرنا ان اسقلبيوس كان إله الطب والشفاء عند اليونانيين ، ومن ثم فان تقديم التضحية له واجب ما دامت روحه سوف تشفى بالموت ، ولكن هذا يثير سؤالا آخر : ما مدى خروج سقراط عن العقيدة الشائعة اذا كان يمارس طقوسها حتى اللحظة الاخيرة على هذا النحو ؟ الا يستدعي هذا اعادة تفسير لتهمة الخروج عن الدين ، الموجهة اليه ؟

(المترجم)

بالصور او المثل ، على حين ان الحواس لا تنتج إلا ظنا ، هذا الرأي يكشف على نحو صحيح عن الفرق بين المعرفة الرياضية والتجربة الحسية ، ولكنه لا ينجح أبدا بوصفه نظرية عامة في المعرفة ، بل ان محاورة « بارمنيدس » تثبت أنه عاجز عن النجاح ، ولذلك تُبذل في « تيتاتوس » محاولة جديدة للتخلص منه المشكلة .

يظل سقراط في هذه المحاورة ، هو الشخصية الرئيسية ، ولما كانت المحاورة تتضمن نقدا لنظرية المعرفة التي تقول بها « الجمهورية » ، فيبدو ان من المعقول ان يكون سقراط ذاته هو الذي يناقشها ، ومع ذلك فان وجهة نظر سقراط لم تعد هي السائدة ، ففي المحاورات المتأخرة التي وصل فيها سقراط الى آراء ناضجة خاصة به اصبح يستخدم طريقة ادخال شخص غريب ليعرض نظرياته ، بينما تتوارى شخصية سقراط .

كان تيتاتوس ، الذي تحمل المحاورة اسمه ، رياضيا مشهورا تفوق في الحساب والهندسة معا ، واخترع طريقة عامة لحساب الجذور الرباعية الصماء ، واكمل نظرية الاجسام الصلبة المنتظمة ، وفي المحاورة نراه صبيا لامعا ، قبل وقت قصير من محاكمة سقراط ، والمحاورة كلها مهداة الى ذكرى تيتاتوس الذي مات متأثرا بجراحه ومرضه بعد معركة كورنثة عام ٣٦٩ .

تبدأ المحاورة بمحادثة مرحة تفضي الى السؤ ال عن ماهية المعرفة . وفي البدء يرتكب تيتاتوس الخطأ المألوف ، ، وهو تقديم أمثلة بدلا من تقديم تعريف ، ولكنه يدرك الخطأ بسرعة وينتقل الى إعطاء أول تعريف . فالمعرفة كما يقول ، هي ادراك حسي (والكلمة اليونانية التي يستخدمها هي aesthesis ، وتعبر عن الادراك بوجه عام ، ومنها جاءت الكلمة الحديثة المعبرة عن التخدير anaesthetic التي تعني

ببساطة تغييب الادراك) ، على ان ما يهمنا هنا هو الادراك الحسي . والواقع ان الرأي القائل ان المعرفة هي الادراك الحسي ، يماثل صيغة بروتاجوراس القائلة إن الانسان مقياس الأشياء جميعا . ففي الادراك الحسي تبدو الأشياء كما تبدو ، بحيث لا يمكن ان نكون على خطأ ، ولكن يتضح في المناقشة التالية ان التعريف المقترح للمعرفة غير كاف ، اذ ليس يكفي ، أولا ، ان يقال إن شيئا ما يكون على نحو ما يظهر عليه ، ما دام أي شيء لا « يكون » بالمعنى الصحيح ، فالأشياء في حالة صيرورة دائمة ، كما قال هرقليطس ، والواقع ان الادراك الحسي تفاعل بين المدرك (بكسر الراء) والمدرك (بفتحها) ، وفضلا عن ذلك فان بروتاجوراس ذاته كان خليقا بأن يعترف بانه ، في المسائل التي يتعين فيها اتخاذ قرار ، لا يكون لرأي شخص ما نفس قيمة رأي الآخر ، لان الخبير حكم أفضل من غير المتخصص ، وفضلا عن ذلك فان الشخص الذي لم يدرب على الفكر الفلسفي لن يوافق على هذه الصيغة ، ومن ثم فان بروتاجوراس مضطر الى الاعتراف ، بناء على مقدماته ذاتها ، ان النظرية ليست صحيحة بالنسبة الى مثل هذا الشخص ، وحصيلة هذه المناقشة هي اننا اذا حاولنا ان نصف المعرفة من خلال نظرية هرقليطية في التغير الدائم ، فسوف نجد انفسنا عاجزين عن ان نقول شيئا : اذ قبل ان يعمل اللفظ على تثبيت اي شيء ، يكون قد ذاب متحولا الى شيء آخر ، ومن هنا كان لزاما علينا ان نجرب طريقة اخرى للاجابة عن السؤال : ما المعرفة ؟

لنتأمل اذن هذه الحقيقة : على حين أن لكل حاسة من الحواس موضوعاتها الخاصة ، فان أي شيء يتضمن ارتباطا بين ادراكات الحواس المختلفة يحتاج الى عمل حاسة ما شاملة ، وهذه هي النفس او العقل ، وهما لفظان غير متميزين عند أفلاطون ، فالنفس تدرك

صفات عامة ، كالهوية والاختلاف والوجود والعدد ، فضلا عن الصفات العامة التي تتضمنها الأخلاق والفن . ومن ثم لم يكن من الممكن تعريف المعرفة بأنها ادراك حسي فحسب ، وعلى ذلك فلنحاول ان نرى ان كنا نستطيع الاهتداء الى تعريف من جانب النفس . إن مهمة النفس هي اجراء محاورات مع ذاتها . وحين نصل الى حل لمسألة ما نقول ان النفس اصدرت حكما . فهل نستطيع ان نعرِّف المعرفة بانها الحكم الصائب ؟ لو اختبرنا هذا التعريف لوجدنا ان من المستحيل بموجبه ان نقدم تعليلا معقولا للحكم الباطل او الخطأ ، غير ان الجميع يسلمون بان ثمة أخطاء ترتكب . ومع ذلك فان التمييز بين الصواب والخطأ لا يُعرض في هذه المرحلة ، وانما يكتفي أفلاطون بتمهيد الارض ، ومن الجائز ان رأيه الخاص في هذه المشكلة لم يكن قد اكتمل في ذلك الحين .

غير أن الحكم الباطل يستحيل لو كان الحكم نشاطا تقوم به النفس وحدها . ونستطيع ان نتخيل الذهن على انه لوح نقشت عليه علامات الذاكرة . عندئذ يكون قوام الخطأ هو ربط الاحساس الحاضر بالعلامة الخطأ ، ولكن هذا التفسير لا يفلح في حالة الاخطاء الحسابية ، حيث لا توجد أشياء ندركها عن طريق الاحساس . فاذا تصورنا العقل على شكل قفص للطيور من نوع ما ، والطيور الموجودة داخله هي أجزاء من المعرفة ، فعندئذ قد يحدث من آن لآخر ان نصطاد الطائر غير المقصود ، فيكون هذا هو الخطأ ، غير أن ارتكاب الخطأ في هذه الحالة لن يعود مماثلا للادلاء بحقيقة غير منطبقة على الموضوع المطلوب ، لذلك ينبغي ان نفترض ان بعض الطيور هي اجزاء من الخطأ ، ولكننا اذا امسكنا واحدا من هذه فاننا نعرف

ان هذا خطأ بمجرد أن نمسك به ، بحيث يستحيل أن نكون على خطأ ، وفضلا عن ذلك فان في وسعنا ان نشير الى النقطة التي تغفلها هذه الحجة ، وهي ان المرء اذا سرّب اليها جوانب من الخطأ ، فعندئذ تصبح القصة بأكملها ، من حيث هي تفسير للخطأ ، حلقة مفرغة .

كذلك فان المرء قد يصدر حكما صحيحا بالصدفة ، او لأسباب اخرى ، كالرغبة في اعتناق رأي يتصادف انه صحيح بالفعل ، وهذا ما يحاول ان يتجنبه التعريف الأخير : فالمعرفة حكم صائب يدعمه البرهان ، أي انه بغير البرهان لا يكون ثمة معرفة . ولنشبه هذا بحروف يمكن تسميتها ولكن ليس لها معنى ، وبتجمعات لهذه الحروف في مقاطع يمكن تحليلها بدورها ، ومن ثم فهي موضوع للمعرفة . ولكن اذا كان المقطع هو مجموع حروفه ، فانه يكون غير قابل للمعرفة مثلها ، واذا كان اكثر من مجموع حروفه ، فان هذه السمة المضافة هي التي تجعله قابلا لان يُعْرَف ، ومن ثم تصبح العبارة فارغة ، ومن جهة اخرى ، فما المقصود هنا بالبرهان ؟ من الواضح انه وصف للطريقة التي يختلف بها الشيء عن جميع الأشياء الأخرى ، وهذا الوصف إما أن يكون حكما آخر ، او معرفة بالاختلاف ، فالاول يؤدي الى تسلسل الى ما لا نهاية ، والثاني الى دور في التعريف . ولا يقدم افلاطون بعد ذلك حلا لهذه المشكلة ، ولكنه طهّر الجو من بعض المفاهيم الباطلة . فليس في وسع الادراك الحسي وحده ، او الفهم العقلي وحده ، ان يفسر المعرفة .

ومن الواضح ان مشكلة المعرفة ومشكلة الخطأ هنا وجهان لمسألة واحدة . ولما كانت المناقشة الحاضرة لم تفلح في الوصول الى حل لأي منهما ، فلا بد من البدء من جديد وهذا ما سنفعله الآن .

سوف ننتقل الآن الى محاورة تعلن انها تواصل محادثة « تيتاتوس »

في اليوم التالي ، وهي محاورة « السفسطائي » ، التي يمكن تحديد تاريخها ، بناء على خصائص اسلوبها ، بانها قد كتبت بعد « تيتاتوس » بوقت طويل . في هذه المحاورة نجد المجموعة التي تتحاور هي نفسها المجموعة السابقة ، ولكن يظهر على المسرح بالاضافة اليها غريب من إيليا ، بحتل الموقع الرئيسي في الحوار ، على حين أن سقراط يلعب دورا ضئيلا في المناقشة . والهدف الظاهر من « السفسطائي » هو الوصول الى تعريف السفسطائي ، وتمييزه عن الفيلسوف ، هذا التضاد الخفي الذي تنطوي عليه المحاورة يبدو أنه موجه أساسا ضد المدرسة السقراطية في ميغارا Megara ، التي طوّرت طريقة هدامة احادية الجانب في التلاعب بالمنطق على طريقة المدرسة الايلية ، ويكشف الغريب الايلي ، الذي يمكننا ان نرى فيه صوت افلاطون ذاته ، عن فهم اصدق للمشكلات ، ويقدم حلا بارعا لمشكلة الخطأ ، وهكذا يعرّفنا افلاطون ، مستخدما هذا الغريب بوصفه متحدثا بلسانه ، أنه هو ذاته ينتمي الى التراث الحقيقي للتطور الفلسفي ، على حين ان المتلاعبين بالمتناقضات على الطريقة السفسطائية في مدرسة ميغارا قد انحرفوا عن هذا الطريق .

والمشكلة الحقيقية التي تعالَج في محاورة « السفسطائي » هي لغز اللاوجود ، الذي نبه اليه بارمنيدس . ولقد كان هذا اللغز ، عند بارمنيدس ، متعلقا أساسا بالعالم الطبيعي ، أما عند أتباعه فقد امتد الى المنطق بدوره ، وبهذه الصورة الأخيرة تبحثه هذه المحاورة . وقبل ان نعرض لهذه المشكلة التي تحتل الموقع الرئيسي في المحاورة ،نود أن نضيف بضع ملاحظات عن طريقة القسمة ، لا سيما وأنها هي طريقة التصنيف التي كانت مستخدمة في الأكاديمية ، كما ان كتاب أرسطو عن تصنيف الحيوانات ينتمي الى فترة وجوده في الأكاديمية . تقدم الطريقة الينا تعريفا مفصلا للالفاظ ، يبدأ بالجنس

ثم يقسمه قسمين في كل مرحلة ، عن طريق تقديم صفات « فاصلة » متبادلة . وتقدم محاورة السفسطائي مثلا أوليا لشرح الطريقة ، على أساس ان اللفظ المراد تعريفه هو « صيد الأسماك بالخطاف » ، فأولا ، يلاحظ أن صيد الأسماك فن ، ومن ثم فان الجنس الأول هو « الفنون » ، وهذه الأخيرة تنقسم الى فنون للانتاج وفنون للاقتناء ، ومن الواضح ان صيد السمك ينتمي الى الفئة الثانية ، ثم يقسم الاقتناء الى حالات تتم برضاء موضوعها ، وحالات تُقتنص فيها هذه الموضوعات ، وهنا أيضا نجد صيد الاسماك ينتمي الى الفئة الاخيرة . ويقسم الاقتناص الى ظاهر ومخفي ، وينتمي صيد الأسماك الى النوع الأخير ، وقد تكون الأشياء المقتنصة جمادات أو احياء ، والصيد يتعلق بالاحياء ، وقد تعيش هذه الأحياء ، او الحيوانات ، على اليابس أو في سائل ، وهنا أيضا نرى اللفظ المراد تعريفه منتميا الى الفئة الثانية ، وقد تكون الحيوانات التي تسكن السوائل طيورا أو أسماكا ، وقد تمسك الأسماك بالشبكة او بالطعن ، وقد نقتنصها ليلا أو نهارا . وصيد الأسماك بالخطاف يتم نهارا . وقد تُضرب من أعلى او من أسفل ، وهذا النوع من الصيد يحدث فيه الضرب من أسفل . وبعد ان نستعيد خطواتنا ونجمع كل الصفات « الفاصلة » ، نعرّف صيد الأسماك بالخطاف بانه فن اقتناء عن طريق قنص مخفي ، لحيوانات تعيش في الماء ، مع صيدها نهارا وطعنها من أسفل . على أننا ينبغي ان نأخذ المثل بجدية أكثر مما ينبغي ، بل لقد اختير لأن من الممكن النظر الى السفسطائي بدوره على أنه صياد من هذا النوع ، يصطاد نفوس البشر . وتلي ذلك تعريفات متعددة للسفسطائي ولكننا لا

نحتاج الى متابعة هذا الموضوع .

وبـدلا من ذلك سننتقـل في مناقشتنـا الى المشكلـة الايلية ، فالصعوبة المتعلقة باللاوجود تنشأ لأن الفلاسفة لم يفهموا المقصـود بالوجود فهما صحيحا ، وهذا ما يبينه الغريب بمقدرة فائقـة ، ولـو عدنـا الى « تيتاتـوس » لتذكرنـا أن المعرفـة ، أيا كانـت شروطهـا الأخـرى ، تقتضي على الأقـل تفاعـلا ، ومـن ثم حركة . ولكنهـا تقتضي أيضا سكونا ، والا لما كان هناك شيء نتكلم عنه ، فلا بد ان تكون الأشياء ساكنة بمعنى ما حتى تكون موضوعا للبحث . وهذا يعطينا بادرة لمواجهة المشكلة . ذلك لأن الحركة والسكون موجودان معا بغير شك ، ولكن لما كانا ضدين ، فلا يمكن أن يجتمعا ، والواقع ان هناك ثلاثة إمكانـات لتجمّعهما ، فامـا أن تظـل الأشياء جميعـا منفصلة انفصالا تاما ، وفي هذه الحالة لا يمكن ان تشـارك الحـركة والسكون في الوجود ، وإما أن يكون من الممـكن اندمـاج الأشياء جميعا ، وفي هذه الحالة يمكن أن تجتمع الحركة والسكون ، وهو ما لا يمكنهما تحقيقه ، كما هو واضح . والبديل الباقـي هو أن يكون من الممـكن اتحـاد بعض الأشياء ولا يكون من الممـكن اتحـاد البعض الآخر ، ويكمن حل الصعوبات التي نواجهها في إدراك أن الوجود واللاوجود هما في ذاتهما تعبيران لا معنى لهما ، بل يصبح لهما معنى فقط حين يدخلان في حكم . وهنـا تصبـح « الصـور » او الأنـواع كالحركة والسكون والوجود ، هي الصفـات العامـة التـي سبـق ان تحدثت عنها « تيتاتوس » ، ومن الواضح أنها تختلف كل الاختلاف عن الصور كما قال بها سقراط . فنظرية الصور الأفلاطونية هذه هي نقطة البدء التي أدى تطورها الى ظهور نظرية المقولات .

ووظيفة الجدل (الديالكتيك) هي البحث في أي هذه الصور ،

أو « الأنواع العليا » يتجمع ، وأيها لا يتجمع ، فالحركة والسكون كما رأينا من قبل ، لا يتجمعان معا ، ولكن كلا منهما يتجمع مع الوجود ، أي أن كلا منهما يوجد . كذلك فان الحركة تكون مماثلة لذاتها ولكنها مختلفة عن السكون . فالمماثلة او الهوية ، والاختلاف او الآخرية ، يسريان على كل شيء ، شأنهما شأن الوجود . ذلك لأن كل شيء مماثل لذاته ، أو في هوية مع ذاته ، ومختلف عن جميع الأشياء الأخرى .

ويمكننا الآن أن ندرك المقصود باللاوجود . ففي وسعنا أن نقول إن الحركة تكون ولا تكون . ذلك لأنها « تكون » الحركة ، ولكنها لا تكون « السكون » . وبهذا المعنى يكون اللاوجود على نفس مستوى الوجود ، ولكن من الواضح ان اللاوجود الذي نتحدث عنه هنا لا ينبغي ان يُفهم بمعنى تجريدي كامل . فهو « ألا يكون » الشيء كذا وكذا ، أو على الأصح أن يكون غير كذا وكذا(*) وهكذا كشف أفلاطون عن مصدر الصعوبة ، الذي يمكننا التعبير عنه بلغة حديثة فنقول إن من الضروري التمييز بين الاستخدام الوجودي للفظ « يكون » واستخدامه بوصفه رابطة في قضية . والاستخدام الثاني هو المهم من وجهة النظر المنطقية .

وعلى هذا الأساس نستطيع الآن تقديم تعليل بسيط للخطأ . فالحكم الصحيح هو أن نحكم على شيء ما بأنه على ما هو عليه . أما

(*) يلاحظ في هذا الجزء كله ان اللغة الانجليزية تستخدم الفاظ Being Not - Being كتعبير عن الوجود واللاوجود ثم تستخدمها بمعنى « يكون كذا . . » ولا يكون كذا . . وكلها في تلك اللغة الفاظ واحدة ، بينما في العربية يختلف لفظ « الوجود » عن لفظ « يكون » وقد يكون فعل الوجود هنا مضمرا في معظم التعبيرات ، ومن هنا تأتي صعوبة ترجمة هذه العبارات التي هي بسيطة في لغتها الأصلية ، واستحالة ايجاد مقابل دقيق لها في اللغة العربية ، يحتفظ في الوقت ذاته بالتركيب السليم للعبارة العربية .
(المترجم)

لو حكمنـا على شيء بأنـه على غـير ما هو عليه ، لكان ذلك حكما باطلا ، ولارتكبنا خطـأ ، وربمـا انـدهش القـارىء حـين يرى أن حصيلة هذه المناقشة ليست اخطر ولا اعقد من ذلك ، ولـكن هذا يصدق على أية مشكلة بمجرد أن نعرف حلها .

ولنلاحظ ، في الختام ، أن مشكلة « تيتاتـوس » قد تم التخلص منها خلال ذلك ، بل إن هذه المشكلة ليست سؤ الا صحيحا . فلا بد لنا من الالتزام بالاحـكام ، وهـذه ، كما نرى الآن ، قد تكون صحيحة أو باطلة ، ولكن كيف نعرف إن كان أحد الأحكام على هذا النحو أو ذاك ؟ الرد هو أنه يكون صحيحا إذا كانت الأشياء ذاتهـا كذلك ، ولا يكون اذا لم تكن ، فليس ثمة معيار شكلي يضمن لنا عدم ارتكاب الخطأ .

ويتيح لنا التفسير الذي قدمناه لمشكلة اللاوجود ، ان نتخلص من الآن فصاعدا من مشكلة التغير . ذلك لأنه يوضح نظرية هرقليطس وينزع عنها طابع التناقض الظاهري . ومع ذلك فان لدى أفلاطون نظرية اخرى في التغير ترتبط مباشرة بكل من المذهب الذري والفيزياء الرياضية كما نعرفها اليوم . وهو يعرض هذه النظـرية في محـاورة « طيماوس » ، وهـي محـاورة أخـرى تنتمـي الى المرحلــة الأخــيرة والناضجة من فكر أفلاطون ، ونظرا الى أن تقديم وصف للنظريات التي تعرضها المحاورة عن نشأة الكون سوف يمضي بنا بعيدا ، فاننا نكتفـي بان نشـير الى ان المحـاورة تتضمـن قدرا كبــيرا من الآراء الفيثاغورية المتطورة ، مع بعض تلميحات عن التفسـير الصـحيح لحركة الكواكب . بل إنـه ليمـكن القـول إن الفـرض القائـل بأن الشـمس هي مركز المجموعـة الشـمسية ربمـا كان من اكتشافـات

الأكاديمية . وتعالـج المحـاورة عددا كبـيرا من المسائـل العلمية الأخرى ، ولكن ينبغي علينا ان نتركها جانبا ، وننتقل الى ما يمكن تسميته بالنظرية الذرية الهندسية او الرياضية عند أفلاطون . فتبعا لهذا الرأي يتعين علينـا أن نقـوم بتمييز ثلاثي بـين الصـورة والمادة الأساسية ، والحقيقة الجسمية للعالم المحسـوس ، والمقصـود بالمادة الاساسية هنا هو المكان الخالي فحسب . أما الواقع المحسوس فهـو حصيلة الجمع بين الصور والمكان الذي تنطبع عليه هذه الصور على نحو ما . وعلى ذلك يكون لدينا وصف للعالم المادي ، الفيزيائي منه والبيولوجي ، على أساس العناصر الأربعة . ولكن هذه بدورها تعد الآن أجساما هندسية تتألف من نوعين من المثلثـات الاولية : ذلك الذي يتألف من نصف مثلث متساوي الأضلاع ، والمثلـث القائـم الزاوية متساوي الساقين ، الذي يشكل نصف مربع . ومن هذين المثلثين نستطيع ان نكوّن أربعة من الأنواع الخمسة المنتظمة للاجسام الجامدة . فالشكل الرباعي الأوجه هو الجـزيء الاسـاسي للنـار . والمكعب هو جزيء التراب ، والمثمن جزيء الهواء ، والشـكل ذو العشرين وجها جزيء الماء ، وعن طريق تفتيت هذه الأجسـام الى مثلثاتها المكوِّنة واعادة ترتيبها نستطيع ان نحدث تحولا من أحد هذه العناصر الى الآخر . كذلك فان الجزيئات النارية ، التي لها أطراف حادة ، تتغلغل في الأجسام الأخرى ، اما الماء فيتألف من جزيئات أنعم بكثير ، ومن هنا كانت مرونة السوائل .

والواقع ان نظرية التحول التي تُعرض هاهنا تستبـق النظـريات الفيزيائية الحديثة بصورة ملفتة للنظـر . فأفلاطـون يتجـاوز كثـيرا الذرية المادية عند ديمقريطس . ومن الواضح ان المثلثات الأساسية عنده هي المقابل لما يطلق عليه في الفيزياء الحديثة اسـم الجزيئـات

الذرية او الأولية ، التي هي مكونات الجزيئات الاساسية ولنلاحظ ايضا أن هذه الجزيئات لا تسمى ذرات . ولو كان هذا اللفظ قد استُخدم لكان في ذلك - بالنسبة الى أي يوناني - خروج صارخ عن معاني الألفاظ ، وما زال الأمر كذلك الى الآن ، فكلمة « ذرة atom » تعني حرفيا شيئا لا يتجزأ ، اما الشيء الذي يتألف من أشياء أخرى فلا ينبغي ، إن شئنا الدقة ، أن نسميه ذرة .

في هذه النواحي يظهر أفلاطون على أنه يستبق التراث الأساسي للعلم الحديث ، فالرأي القائل إن كل شيء يمكن رده الى الهندسة ، أصبح يقول به ديكارت صراحة ، كما يقول به أينشتين ، ولكن بصورة مختلفة ، وبطبيعة الحال فان اقتصار افلاطون على أربعة عناصر هو تقييد لنظريته بمعنى ما . ولكن سبب هذا الاختيار هو أن ذلك كان الرأي السائد في عصره ، والشيء الذي حاول أفلاطون القيام به هو ان يقدم تعليلا او تفسيرا لهذا الرأي كما يحفظ الظاهر ، وكان الفرض الذي استخدمه في ذلك رياضيا . وكما رأينا من قبل ، فان الفكرة القائلة بأن العالم قابل للفهم ، في نهاية الأمر ، على أساس العدد ، كانت جزءا من النظرية الفيثاغورية التي أخذ بها أفلاطون ، وهكذا يكون لدينا نموذج رياضي للتفسير الفيزيائي ، وهذا بعينه هو ، من حيث المنهج ، هدف الفيزياء الرياضية الحاضرة .

اما الربط بين هذه النظرية وبين نظرية الاجسام الجامدة المنتظمة فربما كان أثرا من آثار الصوفية الفيثاغورية . فليس هناك وفقا لهذا التخطيط ، مكان للشكل الاثني عشري ، اذ ان هذا وحده ، من بين الاشكال الخمسة للأجسام ، له أوجه لا تتألف من المثلثين الأوليين ، وانما من أشكال ثمانية منتظمة . وينبغي ان نذكر ان الشكل الثماني

كان من الرموز الصوفية للفيثاغوريين ، ويحتاج تكوينه الى العدد الأصم الذي تحدثنا عنه عندما عرضنا للفيثاغوريين المتأخرين . وفضلا عن ذلك فان الشكل الاثنى عشري يبدو أقرب الى الاستدارة من أي من الأشكال الأربعة الأخرى ، لذلك يجعله أفلاطون معبرا عن العالم . غير ان هذا الخيال التأملي لا يؤثر في صحة النموذج الرياضي أو عدم صحته .

ان المقام لا يتسع هنا لمعالجة النظرية الرياضية عند أفلاطون معالجة كاملة . وعلى أية حال فان من الضروري تجميع هذه النظرية من لمحات بسيطة في المحاورات ، ومن بعض عبارات ارسطو . غير ان من المهم ، مع ذلك ، ان نلاحظ امرين : الأول هو أن افلاطون ، أو الاكاديمية على أية حال ، قد اعاد النظر في نظرية العدد الفيثاغورية كيما يتخلص من انتقادات الايليين لها . وهنا يستبق أفلاطون أيضا رأيا حديثا كل الحداثة ، فهو يرى ان بداية السلسلة الرقمية هي الصفر بدلا من الواحد ، مما يتيح له وضع نظرية عامة للاعداد الصماء ، التي لا ينبغي ان تعد بعد ذلك صماء اذا كنا نلتزم الدقة العلمية الصارمة . وبالمثل اصبح في الهندسة ينظر الى الخط المستقيم على انه ينشأ من حركة نقطة ، وهو رأي يلعب دورا اساسيا في نظرية المعادلات المتغيرة عند نيوتن ، التي كانت من الصور الأولى لما أصبح يعرف بعد ذلك باسم حساب التفاضل . وانا لنرى بوضوح كيف يسهم هذان التطوران في توحيد الحساب والهندسة في إطار روح الديالكتيك .

أما النقطة الهامة الثانية فهي عبارة لأرسطو ذكر فيها ان افلاطون قال ان الاعداد لا يمكن ان تجمع . هذه العبارة الموجزة تنطوي في

الواقع على بذرة رأي حديث الى ابعد حد في العدد . ذلك لأن أفلاطون اقتفى أثر الفيثاغوريين في النظر الى الأعداد على انها صور . ومن الواضح ان الصور لا يمكن ان تجمع سويا ، لأن ما يحدث عندما نقوم بعمليات جمع هو أننا نضم أشياء من نوع واحد ، ولتكن مثلا حصى ، اما الشيء الذي يتحدث عنه الرياضيون فهو مختلف عن الحصى ، مثلما هو مختلف عن الصور . إنه ، على نحو ما ، شيء وسط بين الاثنين ، فما يجمعه الرياضيون هو أشياء من نوع غير محدد ، أي من أي نوع ، بشرط ان يكون النوع واحدا ، في الجانب المطلوب ، بالنسبة الى كل الأشياء التي يتم جمعها . وهذا كله يقترب كل الاقتراب من تعريف العدد الذي قدمه الرياضي الالماني فريجة Frege ، وفيما بعد قدمه وايتهد Whitehead وكاتب هذه السطور : فالعدد ثلاثة ، مثلا ، هو فئة كل الأشياء الثلاثية ، والثلاثي هو فئة الاشياء من نوع محدد . وهذا ينطبق على أي عدد أصلي آخر ، فالعدد اثنان هو فئة الأشياء الزوجية ، والزوج فئة لأشياء . وفي استطاعتك ان تجمع ثلاثيا وزوجا من نوع واحد ، ولكنك لا تستطيع ان تجمع العدد ثلاثة والعدد اثنين .

وهذا يؤدي بنا الى نهاية العرض الموجز الذي قدمناه لأهم نظريات أفلاطون . والواقع ان قليلا من الفلاسفة هم الذين بلغوا ما بلغه من اتساع مدى الفكر وعمقه ، ان كان احد قد ناظره على الاطلاق ، ولكن احدا من الفلاسفة لم يتجاوزه ، ولا شك ان اي شخص يود الاشتغال بالبحث الفلسفي يكون قد ارتكب خطأ جسيما لو تجاهله .

***

أما ارسطو وهو ثالث ثلاثة من المفكرين العظام عاشوا في اثينا وقدموا تعاليمهم فيها ، فقد كان على الارجح اول الفلاسفة

المحترفين ، وعلى يد ارسطو نجد الفترة الكلاسيكية في الفلسفة قد اجتازت خط الذروة ، اما من الناحية السياسية ، فقد اخذت اثينا تصبح اقل أهمية ، بعد أن وضع الاسكندر المقدوني ، الذي كان في صباه تلميذا لأرسطو ، أسس امبراطورية بدأ العالم الهلينستي يزدهر في ظلها ، ولكنا سنفصل الكلام في هذا الموضوع فيما بعد .

كان أرسطو ، على خلاف سقراط وأفلاطون ، غريبا في اثينا ، إذ انه ولد في اسطاغيرا Stagira في اقليم تراقية حوالي عام ٣٨٤ ق.م. . وكان أبوه طبيب البلاط لملوك مقدونية ؛ وعندما بلغ أرسطو الثامنة عشرة من عمره أوفد الى أثينا ليتلقى العلم على أفلاطون في الأكاديمية . وقد ظل عضوا في الاكاديمية حتى وفاة افلاطون في عام ٣٤٨/٧ ق.م. اي انه قضى فيها ما يقارب عشرين عاما . ولقد كان رئيس الاكاديمية الجديد سبيوسبيوس Speusippus متعاطفا بشدة مع الاتجاه الرياضي في الفلسفة الأفلاطونية ، وهو الجانب الذي كان أرسطو أقل فهما له من كافة الجوانب الاخرى ، وأشد كراهية له ايضا ، لذلك غادر اثينا وظل طوال الاثني عشر عاما التالية يعمل في أماكن مختلفة . ثم قبل أرسطو دعوة وجهها اليه هرمياس Hermeias زميله السابق في الدراسة الذي أصبح حاكما على ميسيا Mysia على ساحل آسيا الصغرى ، وهناك انضم الى مجموعة من دارسي الأكاديمية وتزوج من ابنة اخي مضيفه ، وبعد ثلاث سنوات سافر الى ميتليني Mytilene في جزيرة لسبوس .

وكما قلنا من قبل ، فان كتاب أرسطو عن تصنيف الحيوان ينتمي الى فترة دراسته في الأكاديمية ، وخلال اقامته في اقليم بحر إيجة ، لا بد ان يكون قد أجرى أبحاثه في علم الاحياء المائية ، وهو ميدان اسهم فيه بنصيب لم يتم تجاوزه الا في القرن التاسع عشر . وفي عام

٣٤٣ استدعى الى بلاط فيليب الثاني في مقدونيا ، ليكون معلما للاسكندر ابن فيليب . وظل ارسطو يقوم بعمله هذا طوال ثلاث سنوات ، غير اننا لا نعرف تفاصيل هذه الفترة من مصادر موثوق بها . وربما كان هذا أمرا مؤسفا ، اذ ان المرء لا بد ان يلح عليه التساؤ ل عن مدى السيطرة التي استطاع الفيلسوف الحكيم ان يمارسها على الامير المدلل . ومع ذلك يبدو من المعقول القول إنه لم يكن هناك الكثير مما يشترك فيه الاثنان . فقد كانت آراء ارسطو السياسية مبنية على دولة المدينة اليونانية التي كانت على وشك الزوال . أما الامبراطوريات المركزية كتلك التي شادها الملك الأعظم (الاسكندر) فكانت خليقة بأن تبدو له ، كما تبدو لجميع اليونانيين ، بدعة دخيلة . فقد كان لدى اليونانيين في هذه المسألة ، كما في غيرها من المسائل الثقافية ، اعتزاز محمود بتفوقهم ، غير أن العصر كان يسير نحو التغير ، وكانت دولة المدينة في أفول ، والامبراطورية الهلينستية في صعود . اما اعجاب الاسكندر بأثينا بسبب ثقافتها فأمر لا ينكره احد ، غير ان هذا شيء كان يشاركه فيه الجميع ، ولم يكن أرسطو هو سببه .

ومنذ عام ٣٤٠ حتى وفاة الملك فيليب في عام ٣٣٥ ، عاش أرسطو في موطنه الأصلي مرة اخرى ، ثم عمل في أثينا منذ ذلك التاريخ حتى وفاة الاسكندر في عام ٣٢٣ . وفي هذه الفترة أسس مدرسة خاصة به ، هي اللوقيومLyceum التي سميت باسم معبد قريب منها هو معبد أبولولوكيوس ، اي قاتل الذئب . في هذه المدرسة كان أرسطو يحاضر تلاميذه ، ماشيا بين القاعات والحدائق ، ومتحدثا خلال سيره ، ومن هذه العادة اكتسب التدريس في اللوقيوم اسمه المعروف هو : الفلسفة المشائيةperipatetic . ومن الطريف ان

نلاحظ ان الكلمة الانجليزية « حديث او خطاب discourse » تعني حرفيا الجري هنا وهناك . ولم يصبح مقابلها اللاتيني مستخدما بمعناه الحالي ، وهو معنى البرهان المرتكز على العقل ، الا في العصور الوسطى ، ومن الجائز انها اكتسبت هذا المعنى من استخدامها في صدد الفلسفة المشائية ، وان كان هذا امرا يثير الكثير من الجدل .

وبعد موت الاسكندر ، هب الاثينيون ثائرين على الحكم المقدوني . وكان من الطبيعي ان تتجه الشكوك الى أرسطو على أساس انه موال للمقدونيين ، كما اتُّهم بالخروج عن العقيدة . وكما اثبتت حالة سقراط من قبل ، فان مثل هذه الاجراءات القانونية يمكن ان تسفر احيانا عن نتائج لا تسر . غير ان ارسطو لم يكن مثل سقراط ، وقرر ان يتجنب غضب الوطنيين ، حتى لا يرتكب الاثينيون جريمة اخرى ضد الفلسفة ، فترك ادارة اللوقيوم لثيوفراسطس Theophrastus ورحل الى خالكيس Vhalcis حيث مات سنة ٣٢٢ .

ان معظم ما نعرفه من مؤلفات أرسطو ينتمي الى الفترة الأثينية الثانية . ، وليس كل هذه المؤلفات كتبا بالمعنى الصحيح ، فمن المرجح ان بعض هذه المؤلفات مبني على مذكرات دونت أثناء قيامه بالتدريس . وهكذا يبدو ان ارسطو كان أول مؤلف لكتب مدرسية . بل ان بعض هذه المؤلفات تبدو تدوينات قام بها الطلاب انفسهم . وترتب على ذلك أن جاء اسلوب أرسطو مملا يفتقر الى الشاعرية ، رغم ان من المعروف انه كتب محاورات على طريقة افلاطون ، لم يبق منها شيء ، وان كانت بقية مؤلفات أرسطو تشهد بانه لم يكن شخصية أدبية على مستوى أفلاطون ، فبينما كتب أفلاطون روائع درامية ، أنتج أرسطو كتبا مدرسية جافة . وبينما كان

قلم أفلاطون يتدفق بمحاورات حية نابضة ، كان أرسطو ينتج أبحاثا منهجية .

ولكي نفهم أرسطو ينبغي ان نذكر انه أول ناقد لأفلاطون ، ومع ذلك لا يمكن القول إن نقد أرسطو كان يرتكز في كل الأحوال على معرفة صحيحة . وعادة يكون من المأمون ان نثق بأرسطو عندما يسرد آراء افلاطون . أما عندما ينتقل الى تفسير معناها فانه لا يعود موثوقا منه . وبالطبع يمكننا ان نفترض أن أرسطو قد عرف الرياضيات السائدة في عصره ، وهو أمر يبدو أن عضويته في الأكاديمية تؤكده ، ولكن من المؤكد أيضا انه لم يكن ميالا الى الفلسفة الرياضية لأفلاطون ، بل انه لم يفهمها أبدا في الواقع . .وينطبق هذا الحكم نفسه على تعليقات أرسطو على الفلاسفة السابقين لسقراط ، فحين يقدم سردا مباشرا لآرائهم نستطيع ان نعتمد على ما يكتب ، أما التفسيرات فلا بد ان تؤخذ كلها بحذر .

وعلى حين ان أرسطو كان عالما مرموقا للأحياء ، حتى لو تسامحنا مع بعض الأخطاء التي تبدو غريبة الى حد ما ، فان آراءه في الفيزياء والفلك كانت مضطربة الى حد ميئوس منه ، والواقع ان افلاطون الذي جمع بين تراث المدرستين ، الملطية والفيثاغورية ، كان في هذه الناحية افضل منه بكثير ، وكذلك كان العلماء الهلينستيون المتأخرون ، مثل أرسطارخوس Aristarchus وإراتوسثنيس Eratosthenes ، وربما كان أشهر إسهام قدمه أرسطو الى الفكر المنهجي هو مؤلفاته في المنطق . صحيح ان الكثير من هذه المؤلفات كان مستمدا من أفلاطون ، ولكن النظريات المنطقية كانت عند أفلاطون مبعثرة بين مواد أخرى كثيرة ، على حين أنها اصبحت عند أرسطو مركزة ومعروضة بصورة ظلت تُعلم بها دون تغيير تقريبا حتى

الوقت الحاضر .

ولقد كان تأثير أرسطو من الناحية التاريخية معوّقا ، ويرجع ذلك أساسا الى الجمود الأعمى والذليل لدى الكثير من أتباعه . ولكن هذا شيء لا يمكننا بالطبع ان نلقي فيه اللوم على أرسطو نفسه . ومع ذلك يظل من الصحيح ان الإحياء العلمي في عصر النهضة كان يمثل انشقاقا على أرسطو وعودة الى أفلاطون . والواقع ان ارسطو ظل ، في نظرته العامة ، ابنا للعصر الكلاسيكي ، على الرغم من ان أثينا كانت قد بدأت في التدهور قبل أن يولد ، ولم يفهم أرسطو أبدا مغزى التغيرات السياسية التي حدثت خلال حياته ، والتي كان فيها العصر الكلاسيكي قد بلغ نهايته منذ أمد طويل .

ليس من السهل ان نناقش ميتافيزيقا أرسطو ، وذلك لأسباب من بينها أنها مبعثرة بين عدد كبير من مؤلفاته ، ومن بينها أنه يفتقر الى الالتزام الواضح القاطع ، وينبغي ان نلاحظ منذ البداية ان ما نسميه الآن بالميتافيزيقا لم يكن يحمل ذلك الاسم في عصر أرسطو ، فالميتافيزيقا ، حرفيا ، تعني ببساطة « ما بعد الفيزيقا » ، وقد اكتسب الكتاب هذا العنوان لأن ناشرا قديما وضعه بعد كتاب الفيزيقا (الطبيعة) عند ترتيبه لمؤلفات ارسطو . ولقد كان الأجدر به ان يضعه قبل كتاب الطبيعة ، لأن هذا موضعه المعقول(*) وقد

(×) يدافع رسل هنا عن وجهة نظر الفلسفات المنطقية والرياضية واللغوية ، التي تجعل من الميتافيزيقا تحليلا للالفاظ أو الأفكار « يسبق » البحث الفعلي في الطبيعة ويمهد له ، على حين ان هناك وجهة نظر أخرى تعبر عنها فلسفات الوجود يوجه عام ، ترى الميتافيزيقا « لاحقة » للبحث في الطبيعة لأنها تبحث في اعم شروط الوجود ، التي لا تُستخلص الا بعد استقصاء القوانين الجزئية في معرفة الطبيعة . والأرجح في نظرنا ان أرسطو كان من الفئة الثانية .

(المترجم)

أطلق أرسطو عليها اسم الفلسفة الأولى ، أي البحث في الشروط العامة الاولى للمعرفة ، غير ان اسم الميتافيزيقا هو الذي قدّر له ان يشيع .

ويمكننا أن ننظر الى اعمال أرسطو في هذا الميدان على أنها محاولة للاستعاضة عن نظرية المثل السقراطية بنظرية جديدة خاصة به . والنقد الأساسي الذي يوجهه أرسطو هو حجة « الرجل الثالث » مطبقة على فكرة المشاركة . وليس في ذلك إلا ترديد للنقد الذي سبق أن عرضه أفلاطون في محاورة « بارمنيدس » . أما البديل الذي اقترحه ارسطو فهو نظرية المادة والصورة . فلنتأمل مثلا المادة الخام التي تستخدم في صناعة عمود في مبنى . تلك هي « المادة » ، اما الصورة فهي أشبه بالتصميم الذي يضعه المعماري للعمود . والفكرتان معا هما ، بمعنى معين ، تجريدان ، من حيث إن الشيء الفعلي يجمع بين الاثنين معا . ويقول أرسطو إن الصورة ، عندما تطبع على المادة ، هي التي تجعل هذه الأخيرة على ما هي عليه ، فالصورة تضفي على المادة خصائصها ، وتحولها بالفعل الى شيء أو جوهر . ومن المهم الا نخلط بين المادة والجوهر اذا شئنا ان نفهم ارسطو فهما صحيحا ، فكلمة الجوهر تعني ، في أصلها اليوناني ، الشيء الموجود في الأساس ، وهو شيء ثابت حامل للصفات ، والواقع ان ميلنا الطبيعي الى التفكير من خلال شكل من أشكال النظرية الذرية هو الذي يجعلنا نتجه الى التوحيد بين الجوهر والمادة . ذلك لأن الذرات ، بالمعنى المطلوب هنا ، هي كيانات جوهرية وظيفتها حمل الصفات وتفسير التغير ، وهذا ما أشرنا اليه من قبل عند حديثنا عن الذريين .

وفي نظرية أرسطو يتبين ان الصورة أهم ، في نهاية الأمر ، من

المادة . ذلك لأن الصورة هي الخلاقة ، على حين ان المادة ، التي هي بالطبع لازمة أيضا ، مجرد أساس خام ، والصورة جوهرية بالمعنى الحرفي ، إذ يتبين مما قيل الآن ان الصور كيانات ثابتة أزلية تكمن من وراء تغير العالم الحقيقي . وعلى ذلك فان الصور بهذا المعنى لا تختلف كثيرا عن المثل أو الصور عند سقراط . فالقول ان الصور جوهرية يعني انها توجد مستقلة عن الأشياء الجزئية . أما كيف توجد هذه الجواهر فذلك ما لم يشرحه ارسطو بوضوح ابدا . وعلى أية حال ، يبدو أنه لم يحاول ان يعزو إليها عالما متميزا خاصا بها . ومن الجدير بالملاحظة ان أرسطو يعتقد ان الصور عنده مختلفة كل الاختلاف عن الكليات . والواقع ان نقد نظرية المثل يرتبط بالفعل بمسألة لغوية بحت . ففي اللغة العادية ألفاظ تدل على الأشياء وألفاظ تدل على ما تكونه هذه الأشياء ، الأولى اسماء ، والثانية صفات ، والكلمة الانجليزية النحوية المعبرة عن الاسماء هي substantives (وتعني الجوهريات) وهي لفظ يرجع الى العصور الهلينستية ويثبت مدى قوة التأثير الذي كان للنظريات الأرسطية على النحويين . وعلى ذلك فالاسماء ألفاظ جوهرية ، على حين ان الصفات ألفاظ كيفية . ولكن من الخطأ ان نستدل من ذلك على ان من الضروري أن تكون هناك كليات موجودة على نحو مستقل ، تكون الصفات أسماء لها . وهكذا كان رأي أرسطو في الكليات أقرب الى الطابع العضوي ، وهو امر متوقع من عالم بيولوجي مثله . فالكليات تتدخل على نحو ما في انتاج الأشياء ، ولكنها لا توجد في عالم غامض خاص بها . وعلى الرغم من ان أرسطو لم يكن يقصد من نظريته في المادة والصورة ان تحل محل الكليات ، فلا شك ان لها صلة وثيقة بهذه المشكلة ، وهي كما رأينا لا تنجح تماما في التحرر من نظرية المثل . كما أن من المهم ان نتذكر ايضا ان نظرية أرسطو تسمح لنا تماما بأن نتحدث عن

جواهر لامادية ، ومن امثلة ذلك النفس ، التي هي جوهر لانها هي التي تضفي على الجسم صورته . ولكنها ليست مادية .

وترتبط بمشكلة الكليات مشكلة تفسير التغير ، وهي مشكلة قديمة العهد ، فالبعض يجد هذا التفسير عسيرا الى حد لا يرى معه مفرا من انكاره ، كما فعل بارمنيدس ، وغير هؤلاء يقولون بنوع من المذهب الايلي المعدل ، ويلجأون الى تفسيرات ذرية ، على حين ان غير هؤلاء وأولئك يلجأون الى شكل من اشكال نظرية الكليات . وقد تحدثنا عن هذا كله من قبل . اما عند أرسطو فنجد نظرية القوة والفعل (أو الامكان والتحقق) ، وهي أقرب الى نظرية الكليات منها الى النظرية الذرية .

عند مناقشة نظرية القوة أو الامكان potentiality ينبغي ان نحرص على استبعاد شكل سطحي من أشكالها . فهناك طريقة في الكلام تستخدم فيها كلمة « بالقوة » للتعبير عن نوع من الحكمة الخاملة بعد وقوع الحادث ذاته . فاذا بدأت زجاجة زيت في الاحتراق فقد نقول إن هذا راجع الى انها كانت قابلة للاحتراق بالقوة حتى في الأصل . غير ان هذا ليس تفسيرا على الأطلاق ، والواقع ان اسبابا كهذه هي التي دعت بعض المدارس الفلسفية الى القول باستحالة الاتيان بشيء له جدواه حول هذا الموضوع . ولقد كان انتيسثنس Antisthenes الميغاري واحدا من هؤلاء ، كما سنرى فيما بعد . فاصحاب هذا الرأي يذهبون الى ان الشيء قد يكون على نحو ما وقد لا يكون ، وكل ما عدا ذلك هراء . ولكن من الواضح أننا نطلق بالفعل أحكاما مثل « الزيت قابل للاشتعال » ، وهي أحكام لها معناها بلا جدال . وهنا يأتي تحليل أرسطو ليقدم الاجابة الصحيحة . فحين نقول ان الشيء يتصف بالصفة س بالقوة ، نعني انه سيصبح كذلك بالفعل

اذا توافرت شروط معينة . فالقول إن الزيت قابل للاشتعال معناه الاعتراف بأنه ، اذا توافرت مجموعة من الشروط يمكن تحديدها ، سيشتعل الزيت . أي أنه اذا كانت الحرارة هي المطلوبة ، وأشعلت عود ثقاب وقربته من سطح الزيت ، فانك ستوقد فيه النار . وبالطبع فان الشروط المطلوبة لا بد ان تكون من النوع القابل للحدوث أو للتحقيق . وبهذا المعنى يكون المتحقق أو الموجود بالفعل سابقا منطقيا للممكن ، او لما يوجد بالقوة . وهكذا يمكن الآن تقديم تفسير للتغير على اساس القول بجوهر يحمل بالقوة مجموعة من الصفات التي تتحقق فيه واحدة تلو الأخرى . وأيا كانت عيوب مثل هذا التفسير من الناحية العملية ، فانه على الأقل ليس سطحيا أو منعدم القيمة من حيث المبدأ ، إذا تذكرنا التحليل الأرسطي للامكان او الوجود بالقوة . ولا شك أن هذا الفهم يذكرنا بسقراط وأفلاطون اكثر مما يذكرنا بالذريين ، على ان رأي أرسطو قد تأثر جزئيا باهتماماته العلمية بعلم الأحياء ، حيث يكون لفكرة الامكان فائدة خاصة ، على أن العرض الذي قدمناه هاهنا ناقص في ناحية واحدة هامة . فهو لا يذكر كيف أو لماذا تحدث التغيرات ، وهذه مسألة كانت لدى أرسطو عنها اجابة مفصلة جدا ، سوف نبحثها عندما نصل الى نظريته في السببية . اما نظرياته في نشأة الكون ورأيه في ان الله هو العلة الأولى او المحرك الذي لا يتحرك ، فسوف نتركها بدورها الى وقت لاحق . ولكن ينبغي ان نتذكر ان ارسطو كان ينظر الى مذهبه في الالهيات على انه جزء مما نسميه اليوم بالميتافيزيقا .

ولنعد الآن الى أعمال أرسطو في المنطق ، فقد ذكرنا من قبل ان في السمات المميزة للعلم والفلسفة اليونانيين وجود فكرة البرهان فيهما . فعلى حين أن فلكيي الشرق كانوا يكتفون بتسجيل أرصادهم ، فان مفكري اليونان حاولوا تعليلها . وتنطوي عملية إثبات قضية ما ،

على إقامة حجج أو براهين منطقية ، وبطبيعة الحال فقد كان ذلك يحدث قبل أرسطو بوقت طويل ، ولكن لم يحاول احد ، فيما نعلم ، ان يقدم وصفا عاما مفصلا للشكل الذي تتخذه البراهين . وفي هذا الصدد تقدم الينا اعمال أرسطو عرضا شاملا بدا له ، كما بدا للفيلسوف الالماني « كانت » ، كاملا . ولكن ليس من المهم ان نشير الى انه كان في هذه الناحية مخطئا الى حد مؤسف ، إذ أن الخطوة الكبرى هي أنه أدرك إمكان تقديم عرض عام للمنطق الصوري . وربما كان من المفيد ان نؤكد من البدء انه لا يوجد شيء اسمه المنطق غير الصوري . فالمقصود هنا هو الصورة العامة للبراهين ، وهي دراسة تنتمي الى ميدان المنطق .

ويرتكز المنطق الأرسطي على عدد من المسلمات المرتبطة بمذهبه الميتافيزيقي ، أولاها انه يسلم بلا مناقشة بان جميع القضايا تتخذ شكل الموضوع والمحمول . والواقع ان كثيرا من قضايا الحديث المعتاد تتخذ هذا الشكل ، كما ان هذا كان مصدرا من مصادر ميتافيزيقا الجوهر والعَرَض . وبالطبع فان صورة الموضوع والمحمول قد أشير اليها في محاورة « تيتاتوس » لأفلاطون ، والارجح ان ارسطو قد استمدها منها أولا . وفي هذا السياق تنشأ مشكلة الكليات ، إذ تقسم القضايا تبعا لكونها تتحدث عن كليات أو عن أفراد ، ففي الحالة الأولى يمكن ان تشتمل على مجال الكلي كله ، كما في قولنا « كل الناس فانون » ، التي تسمى قضية كلية . او قد تغطي القضية جزءا من الكلي فقط ، كقولنا « بعض الناس حكماء » ، وتسمى هذه قضية جزئية . أما حالة القضية الشخصية فتمثلها قضية مثل « سقراط انسان » ، وعندما نصل الى الجمع بين القضايا في برهان ينبغي ان تعامل القضية الشخصية معاملة القضية الكلية . وتكون القضايا موجبة او سالبة اذا كان شيء ما يُثْبَت او يُنفَي عن الموضوع .

وعلى أساس هذا التصنيف يمكننا الآن ان نبحث ما يحدث في حالة البرهان ، فنحن في البرهان نبدأ من قضية واحدة أو أكثر ، نسميها بالمقدمات ، ونستنبط قضايا أخرى تلزم عن هذه المقدمات او تكون نتائج لها . والنموذج الأساسي لكل برهان ، في رأي ارسطو ، هو ما نسميه بالقياس ، فالقياس برهان يشتمل على مقدمتين لكل منهما موضوع ومحمول ، وبينهما حد واحد مشترك . هذا الحد الأوسط يختفي في النتيجة . ونستطيع ان نضرب للقياس المثل الآتي : كل البشر عقلاء ، والأطفال الرضع بشر ، اذن فالاطفال الرضع عقلاء . في هذه الحالة تلزم النتيجة من المقدمات ، فيكون البرهان صحيحا . اما صحة المقدمات او بطلانها ، فتلك بالطبع مسألة اخرى . بل إن من الممكن استخلاص نتائج صحيحة من مقدمات باطلة . ولكن المهم في الامر انه اذا كانت المقدمات صادقة ، فان أية نتيجة تستخلص منها بطريقة صحيحة تكون صادقة . لذلك فان من المهم ان نكتشف اي البراهين القياسية صحيح وأيها فاسد . وقد قدم أرسطو عرضا منهجيا للاقيسة الصحيحة ، فقسم البراهين اولا حسب شكلها ، الذي يتوقف على ترتيب الحدود . وقد اعترف ارسطو باشكال ثلاثة مختلفة ، وتوصل جالينوس الطبيب (حوالي ١٢٠ ـ ٢٠٠ ميلادية) الى شكل رابع . وفي كل شكل توجد براهين صحيحة وأخرى فاسدة . وقد اخترع الرياضي السويسري اويلر Euler الذي عاش في القرن الثامن عشر ، طريقة بارعة لاختيار البراهين القياسية ، فقد مثّل النطاق الذي يمتد اليه الحد في القياس بدائرة ، فأصبح من السهل ادراك ما اذا كان البرهان صحيحا ام لا . فمن الواضح مثلا ان المثال الذي ضربناه من قبل صحيح . فهو قياس من الشكل الاول اطلق عليه مدرسيو العصور الوسطى اسما فنيا هو « باربارا » Barbara . وبالمثل فان المثل الآتي قياس صحيح

من الشكل الأول : لا حيوان ثدييا يستطيع الطيران ، وكل الخنازير حيوانات ثديية ، اذن لا خنزير يستطيع الطيران ، وهذا الضرب يسمى « كيلارنتCelarent » ولنلاحظ في هذا المثل الخاص ان النتيجة صحيحة برغم ان احدى المقدمات باطلة ، لان الخفافيش ثديية ومع ذلك تستطيع الطيران .

وقد ترتب على سلطة ارسطو التي سيطرت على العصور اللاحقة ان ظل القياس يعد النوع الوحيد من البرهان الذي يعترف به المناطقة قرابة ألفي عام . غير ان ارسطو ذاته كان قد تنبه الى بعض الانتقادات التي وجهت اليه في النهاية . ففي حالة برهان مثل : كل الناس فانون وسقراط انسان ، اذن سقراط فان ، قيل ان معرفة المقدمة الاولى تعني ضمنا معرفة النتيجة ، بحيث ينطوي البرهان على مصادرة على المطلوب . غير ان هذا الاعتراض مبني على سوء فهم للطريقة التي نتوصل بها الى قضية مثل كل أ هي ب . فليس من الضروري ، بل ليس من المألوف ، أن ننظر إلى كل أ على حدة ونرى إن كانت ب . بل اننا ، على العكس ، نكتفي في كثير من الأحيان بتأمل مَثَل واحد لكي ندرك الارتباط المطلوب . ويظهر ذلك بوضوح في حالة الهندسة . فمجموع زوايا كل مثلث يساوي قائمتين ، ولكن لا يوجد عالم هندسة جدير بهذا الاسم على استعداد لتفحص كل المثلثات حتى يرضى ضميره قبل ان يغامر باطلاق حكم عام كهذا .

هذا باختصار ، هو لب نظرية القياس . وقد عالج أرسطو أيضا أنواعا من القياس تتألف من قضايا الجهة ، أي القضايا التي تشتمل على ألفاظ مثل « ربما » و« يجب » بدلا من « يكون » وسوف تبرز اهمية منطق الجهة هذا مرة أخرى في ميدان المنطق الرمزي المعاصر .
وعلى أية حال فان نظرية القياس تبدو الآن في ضوء التطورات الأقرب عهدا ، اقل اهمية الى حد ما مما كان يُعتقد . وفيما يتعلق بالعلم ،

فان عملية القياس تترك المقدمات دون اثبات ، مما يؤدي الى اثارة مشكلة نقطة البداية . ويرى أرسطو أن العلم ينبغي أن يبدأ بقضايا لا تحتاج الى اثبات ، يسميها « بديهيات axioms » وهذه القضايا لا يتعين أن تكون شائعة في التجربة ، بشرط ان تكون مفهومة بوضوح بمجرد ان تفسر . وربما كان من المفيد أن نشير الى أن هذا يتعلق بعرض هيكل للوقائع العلمية ، ولا يتعلق بعملية البحث والاثبات العلمي ذاتها . ذلك لأن ترتيب العرض يخفي دائما ترتيب الاكتشاف . ففي السعي الفعلي وراء الكشف ، يوجد قدر كبير من الاضطراب وعدم الدقة ، يتم التخلص منه بمجرد ان تحل المشكلة .

والأمر الذي يبدو أنه كان في ذهن ارسطو حين تحدث عن البديهيات ، هو الهندسة ، التي كانت في عصره قد بدأت تتخذ شكلا منهجيا ، فأرسطو لا تفصله الا عقود قليلة عن اقليدس . على انه لم يظهر في ذلك الحين أي علم آخر كان قد بلغ المرحلة التي تتيح عرضه بالطريقة التي عرضت بها الهندسة . ويلزم عن ذلك أن العلوم يمكن ان ترتب تصاعديا على نحو ما . وهنا تأتي الرياضيات أولا ، ويليها الفلك ، لانه يحتاج الى الاستعانة بالرياضيات من أجل تقديم أسباب للحركات التي يرصدها . وفي هذا الصدد يستبق أرسطو أعمالا لاحقة ، ولا سيما تصنيف العلوم عند الفيلسوف الوضعي الفرنسي أوجست كونت Auguste Conte .

لقد كانت دراسة اللغة ، عند أرسطو ، مبحثا فلسفيا هاما . وكان أفلاطون قد بدأ البحث في هذا الميدان في محاورتي « تيتاتوس » و« السفسطائي » بل ان من المفاهيم الرئيسية في الفلسفة اليونانية مفهوم « اللوجوس logos » وهو لفظ نصادفه لاول مرة في هذا السياق عند فيثاغورس وهرقليطس ، ولهذا اللفظ معان متعددة ، منها : الكلمة ، المقدار ، الصيغة ، البرهان ، التحليل . ولا بد لنا من أن

نتذكر هذه المعاني المتعددة اذا ما أردنا ان نستوعب روح الفلسفة اليونانية . وواضح ان لفظ « المنطق logic » مشتق من هذا الأصل ، لأن المنطق هو علم « اللوجوس » .

غير أن للمنطق مركزا فريدا على نحو ما ، فهو لا يماثل بالضبط ما نطلق عليه عادة اسم العلوم ، ولقد ميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من العلوم تبعا للهدف الرئيسي الذي يحققه كل نوع منها . فالعلوم النظرية تزودنا بالمعرفة ، بالمعنى الذي تكون فيه المعرفة مضادة للظن ، وأوضح مثال لها هو الرياضة ، وإن كان أرسطو يدرج ضمنها الفيزياء والميتافيزيقا . وهو يفهم الفيزياء بمعنى لا يعادل بالضبط المعنى الذي نفهمه اليوم . فهي اقرب الى ان تكون دراسة عامة للمكان والزمان والسببية ، وهي دراسة يندرج جزء منها تحت باب الميتافيزيقا ، او حتى المنطق ذاته مفهوما بمعنى أوسع .

وتلى ذلك العلوم العملية ، كالأخلاق ، التي تستهدف تنظيم سلوك الانسان في المجتمع ، وأخيرا العلوم الانتاجية ، التي تهدف الى توجيهنا نحو انتاج موضوعات مفيدة أو ممارسة الفنون ، على أن المنطق لا يدخل على ما يبدو ضمن اطار اي من هذه العلوم ، لذلك لم يكن علما بالمعنى المعتاد ، وانما هو طريقة عامة للتعامل مع الأشياء تعد امرا لا غناء عنه للعلم . فهو يزودنا بمعايير للتمييز والبرهان ، ويمكن ان يعد اداة نستعين بها في البحث العلمي . وهذا هو معنى الكلمة اليونانية « اورجانون » ، التي استخدمها أرسطو حين كان يتحدث عن المنطق ، اما لفظ المنطق ذاته فقد وضعه الرواقيون فيما بعد . وأما عن دراسة صورة البرهان ، فقد اطلق عليها أرسطو اسم التحليلات analytics التي تعني حرفيا « تحرير » ، اما الشيء الذي نحرره لكي نفحصه فهو تركيب البرهان .

وعلى الرغم من ان المنطق له علاقة بالألفاظ ، فانه عند أرسطو لا

يختص بالألفاظ وحدها . ذلك لأن معظم الألفاظ علامات اعتباطية تدل على أشياء غير لفظية . فالمنطق اذن مختلف عن النحو ، وان كان من الممكن ان يؤثر المنطق في علم النحو . كذلك فان المنطق مختلف عن الميتافيزيقا ، لانه لا يتعلق بالوجود بقدر ما يتعلق بطريقة معرفتنا له ، وهنا يكون لرفض ارسطو لنظرية المثل اهمية خاصة ، إذ ان من يعتنق هذه النظرية قد ينظر الى المنطق بالمعنى الضيق الذي نبحثه على انه هو ذاته الميتافيزيقا ، أما أرسطو فيراهما متميزين . وقد استعان في محاولته حل مشكلة الكليات بما يمكننا ان نسميه بالتصورات ، التي تتميز عن المثل بأنها لا توجد في عالم خاص بها . واخيرا فان المنطق مختلف عن علم النفس . وتكشف لنا الرياضيات عن هذا الفارق بوضوح ، فالترتيب الاستنباطي لكتاب اقليدس في الهندسة شيء ، والمسارات الذهنية المتعرجة التي ينطوي عليها التفكير الرياضي المؤدي الى كشف هذه المعرفة شيء آخر مختلف كل الاختلاف . اي أن البناء المنطقي للعلم وسيكولوجية البحث العلمي شيئان متميزان ومنفصلان . وكذلك الحال في علم الجمال ، حيث لا تكون لمزايا اي عمل فني علاقة بالأحوال النفسية التي تحكمت في انتاجه .

ولا بد لأي بحث في المنطق ان يقوم ، على سبيل التقديم ، بدراسة بناء اللغة وما يمكن أن يقال فيها . وفي مؤلفات أرسطو المنطقية (الأورجانون) تتم هذه الدراسة في كتاب بعنوان « المقولات » ، وهنا أيضا نجد البداية عند افلاطون ، كما رأينا عند مناقشة محاورة « السفسطائي » ، غير أن مناقشة أرسطو للموضوع أقرب كثيرا الى الواقع ، وأكثر اهتماما بحقائق اللغة ، فهوة يميز بين عشرة أصناف مختلفة يمكن الاهتداء اليها في الحديث ، هذه الأصناف هي : الجوهر ، والكيف ، والكم ، والاضافة (العلاقة) ،

والمكان ، والزمان ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والانفعال . الأول هو الجوهر ، اي ما تتحدث عنه أية عبارة . اما المقولات الأخرى فتشمل مختلف أنواع العبارات التي يمكن ان تقال عن الجوهر . وهكذا فاننا اذا تحدثنا عن سقراط فقد نقول إن لديه صفة (أو كيفية) معينة ، مثل كونه فيلسوفا . كما أن له حجما معينا ، وهذا يعني تطبيق مقولة الكم ، وله علاقات معينة بالأشياء الاخرى ، كما انه يحل في مكان وله موقع في الزمان ، ويتفاعل مع ما يحيط به بأن يقوم بأفعال وتحل عليه أفعال أخرى ، وسوف نرى فيما بعد أن هناك صيغا أخرى أحدث عهدا لنظرية المقولات ، وان كانت هذه في معظم الحالات قد اصطبغت بصبغة ميتافيزيقية تختلف عن الدراسة اللغوية التي قام بها أرسطو . ويصدق هذا بوجه خاص على كانت وهيجل .

وبطبيعة الحال فان المقولات تجريدات ، وهي تجيب عن اهم الأسئلة التي يمكن ان تطرح عن أي شيء . وقد نظر أرسطو الى المقولات على أنها ما تعنيه الألفاظ بذاتها . ومعانى الألفاظ موضوعات للمعرفة بمعنى يختلف عن دلالة الأحكام ، ففي الحالة الاولى يكون لدينا ادراك مباشر ، كما يقول ارسطو . وعلم اللغويات الحديث يعبر عن ذلك أحيانا بقوله ان « لدينا تصورا » لشيء ما . أما نوع المعرفة التي نكتسبها في حالة الحكم الصائب فأمرها يختلف كل الاختلاف : فهنا تتجمع التصورات لكي تدل على حالة معينة .

إن منطق ارسطو هو أول محاولة لعرض الصورة العامة للغة والبرهان بطريقة منهجية . وقد كان أفلاطون هو المصدر الذي استوحى منه جانبا كبيرا من هذا المنطق ، غير أن هذا لا ينقص من قدره في شيء . فعند أفلاطون تثار المسائل المنطقية هنا وهناك في مختلف أجزاء المحاورات وقد تطرح مسألة معينة ثم يصرف النظر

عنها حسبما تمليه الظروف في اللحظة نفسها . اما ارسطو فقد انجز بالنسبة الى المنطق ما سينجزه اقليدس بالنسبة الى الهندسة بعده بوقت قصير . وقد ظل لواء السيادة منعقدا لمنطق ارسطو حتى القرن التاسع عشر . واصبح المنطق ، شأنه شأن الكثير مما انتجه ارسطو ، يعلم بطريقة متحجرة على ايدي اناس انبهروا بسلطة أرسطو الى حد لم يعودوا معه يجرأون على مناقشة أية فكرة من أفكاره . غير أن من السمات المميزة لمعظم فلاسفة العصر الحديث في فترة إحياء العلوم أنهم كانوا ساخطين أشد السخط على اتباع ارسطو من المدرسيين ، فأدى ذلك الى رد فعل ضد أي شيء يرتبط باسم أرسطو ، وهو أمر يؤسف له ، اذ أننا نستطيع أن نتعلم من أرسطو أشياء كثيرة قيمة . غير ان منطق ارسطو كان مشوبا بنقص خطير في ناحية هامة ، هي انه لم يهتم بالبراهين التي تنطوي على علاقة ، والتي لها أهمية خاصة في الرياضيات . فلنتأمل مثلا بسيطا ، كقولنا : أ اكبر من ب ، وب اكبر من جـ ، اذن أ اكبر من جـ . هنا يكون الشيء الأساسي هو الطابع المتعدي (القابل للانتقال) للعلاقة « اكبر من » ولا شك ان المرء يستطيع ان يحشر هذا البرهان ، بشيء من البراعة ، في قالب القياس ، ولكن هذا يبدو مستحيلا في الحالات الاكثر تعقيدا ، وحتى في هذه الحالة يختفي الطابع العلائقي للبرهان .

ولننتقل الان الى بعض المشكلات العامة التي تندرج تحت باب الفلسفة الطبيعية ، وهو الموضوع الذي يناقَش اساسا في كتاب يحمل هذا الاسم ، ولنذكر ان الكلمة اليونانية « الفيزياء » تعني الطبيعة . وحين ألف أرسطو كتابه هذا كان هناك من قبله عدد كبير من الفلاسفة السابقين الذين كتبوا مؤلفات بعنوان : « في الطبيعة » ، وعلى هذا النحو كتب كل فيلسوف ، منذ أيام طاليس ، كان يعتقد أنه قد اكتشف أخيرا الأسرار الحقيقية لعمل الطبيعة . أما المعنى

الحالي لكلمة الفيزياء فيدل على شيء اكثر تحديدا ، وإن كانت هذه المسائل العامة تظل تتدخل فيها . وقد ظلت الفيزياء حتى عهد ليس بالبعيد تسمى بالفلسفة الطبيعية ، وهو تعبير ما زال يستخدم في جامعات اسكتلندة . ولكن من الواجب الا نخلط بين هذا التعبير وبين فلسفة الطبيعة عند المثاليين الألمان . التي هي نوع من الانحراف الميتافيزيقي في الفيزياء . ولكن هذه على أية حال ، مسألة سنعرض تفاصيلها فيما بعد .

ومن اهم الموضوعات في هذا الصدد نظرية أرسطو في السببية ، التي ترتبط بنظريته في المادة والصورة . فالسببية لها جانب مادي وجانب صوري . والجانب الثاني ينقسم ثلاثة اقسام ، اولها هو الجانب الصوري بالمعنى الدقيق ، الذي يمكن ان نسميه بالتشكيل أو التصميم ، والثاني هو الفاعل الذي يحدث التغيير بالفعل ، مثلما يؤدي الضغط على الزناد الى اطلاق البندقية . اما الثالث فهو الهدف أو الغاية التي يسعى التغيير الى تحقيقها . هذه الجوانب الثلاثة تسمى بالأسباب أو العلل الصورية والفاعلة والغائية ، على التوالي . ولنضرب لذلك مثلا يوضح المعنى المقصود ، فلنتصور حجرا معلقا على حافة درجة من درجات سلم ، يُدفع به فوق الحافة ويوشك على السقوط ، في هذه الحالة يكون السبب المادي هو مادة الحجر ذاته ، ويكون السبب الصوري هو الشكل العام للسلم وموقع الحجر فيه ، اما السبب الفاعل فهو ما يقوم بدفع الحجر . وأخيرا فان السبب الغائي هو رغبة الحجر في البحث عن أدنى مستوى ممكن ، أي قوة الجاذبية .

ولسنا في حاجة الى ان نقول الكثير عن السببين المادي والصوري . فنحن لم نعد نتحدث عنهما بوصفهما اسبابا أو عللا ، وانما هما شرطان ضروريان في موقف سببي ، بمعنى انه لا بد من

وجودهما لكي يحدث أي شيء على الاطلاق . اما العلة الفاعلة والعلة الغائية فهما تستحقان شيئا من التعليق . فالعلة الفاعلة هي ما يطلق عليه في المصطلح الحديث اسم العلة او السبب فحسب ، فالحجر يسقط من سلم لأن شيئا ما أو شخصا ما قد دفعه . وهذا هو النوع الوحيد من السببية المعترف به في العلم الفيزيائي ، فالاتجاه العام في العلم يحاول ايجاد تفسيرات على أساس العلل الفاعلة . اما فكرة العلة الغائية فلا يعترف بها اليوم في الفيزياء ، وان كان المصطلح الفيزيائي يحوي آثارا من فكرة الغائية ، فهناك تعبيرات مثل الجذب والتنافر ، والبحث عن المركز ، وما شابهها ، هي بقايا للمفاهيم الغائية ، وهي تذكرنا بان نظرية ارسطو في السببية ظلت لا تناقش حتى ما يقرب من ثلاثمائة وخمسين عاما من عصرنا الحالي . والمشكلة التي تنطوي عليها العلة الغائية تشبه الى حد بعيد ذلك الخطر الذي نتعرض له حين نستخدم فكرة الامكان او الوجود بالقوة ، كما اوضحنا من قبل . فالقول ان الحجر قد سقط لان لديه ميلا الى السقوط يعني في الواقع عدم تقديم اي تفسير على الاطلاق . ولكننا نلاحظ ، في هذه الحالة أيضا ، ان هناك مناسبات معينة يحقق فيها استخدام المصطلح الغائي اهدافا معقولة ، ففي ميدان الاخلاق ، مثلا ، لن يكون من الخطأ ان نشير الى هدف ما على انه سبب لسلوك او فعل من نوع معين . وهذا يصدق على ميدان الفاعلية الانسانية بوجه عام . فتوقع احداث مستقبلية في الوقت الحاضر يمكن أن يكون دافعا لأفعالنا . كما يصدق هذا على الحيوانات أيضا ، بل ان هناك حالات قد يشعر المرء فيها بالميل الى استخدام هذه الطريقة في الكلام في حالة النباتات بدورها . فمن الواضح اذن ان الغائية ليست تعبيرا باطلا حين يكون موضوعنا متعلقا بمشكلات بيولوجية أو اجتماعية . ولقد كانت اهتمامات ارسطو بالبيولوجيا هي التي اوحت اليه بفكرة

العلل الغائية . وفي هذا الصدد يتضح ان الغائية والامكان أو الوجود بالقوة يسيران جنبا الى جنب . فعالم البيولوجيا يتساءل كيف تؤدي البذرة الى ظهور نبات أو حيوان مكتمل النمو . ولو استخدم لغة أرسطو لقال إن البذرة تحتوي بالقوة على الشجرة ، وان ما يجعلها شجرة هو ميل لديها الى ان تحقق ذاتها ، هذه الطريقة في الكلام هي بالطبع نموذج للاستخدام السيء لهاتين الفكرتين ، ويمكن القول بوجه عام انه كلما تطور العلم ، حلت محل التفسيرات الغائية تعليلات تستخدم الاسباب الفاعلة . وحتى علم النفس ذاته يسير في هذا الاتجاه ، فالتحليل النفسي ، ايا كانت مزاياه او عيوبه ، يحاول تفسير السلوك عن طريق ما حدث من قبل ، بدلا من تفسيره عن طريق ما يمكن ان يحدث فيما بعد .

ان المصدر النهائي الذي تستمد منه النظرة الغائية قوتها هو ذلك النظام الذي تكشف عنه مظاهر البيئة الطبيعية المحيطة بنا ، ذلك لأن الضرورة السببية ، التي ترتبط بالسببية الفاعلة ، تبدو قوة عمياء لا يقدم الينا مسارها تفسيرا لهذا النظام . اما الغائية فتبدو وكأنها قد اكتسبت قدرة على التنبؤ . وهنا أيضا قد يؤدي الاهتمام بالمجال البيولوجي الى تفضيل وجهة النظر الغائية . ولكن أرسطو ، على أية حال ، يعترف بتأثير الضرورة والغائية معا . ومن الواضح ان معرفة الطبيعة لا يمكن ان تزدهر لو سارت في هذا الطريق . غير أن علم الفيزياء بوجه خاص قد عانى من نكسة خطيرة لم تتم ازالة آثارها الا حين حدثت على يد جاليليو عودة ، في ميدان المنهج ، الى أفلاطون . ذلك لان فكرة الغائية لا تجد لها عند الرياضي مكانا كذلك الذي تجده عند عالم البيولوجيا . وليس لنا ان ندهش حين نجد افلاطون متحررا منها (*) والخطأ الأساسي في الغائية هو أنها

(*)يستطيع المرء ان يختلف بقوة مع رأي رسل هذا ، إذ أن المكانة الاساسية التي كان يحتلها « مثال الخير » عند افلاطون ـ وهو اعلى المثل وغايتها جميعا ، وبالتالي اعلى الموجودات =

لاهوتية او تشبيهية بالانسان . فالبشر هم الذين توجد لديهم اهداف ويسعون الى تحقيق غايات ، وعلى ذلك ففي الميدان البشري يكون للغائية معنى بالفعل . ولكن العصي والأحجار لا تستهدف غايات ، ولا جدوى من محاولة الحديث عنها كما لو كانت لها غايات كهذه . وبطبيعة الحال فاننا نستطيع ان نستخدم مفهوم الميل او الاتجاه tendency بعد اتخاذ الاحتياطات اللازمة ، كما حدث في حالة مفهوم الامكان أو الوجود بالقوة ، .

إن القول بأن لدى الحجر ميلا الى السقوط يعني انه سيسقط اذا توافرت شروط معينة ، ولكن هذا لم يكن ما تصوره أرسطو . فالغائية عنده ترتبط بالهدف ، وهو يستدل على ذلك من وجود النظام ، الذي يدل في رأيه على وجود تدبير مقصود ، ومن الواضح ان دراسة العلم الفيزيائي لا يمكن ان تزدهر في ظل مثل هذه المبادىء . ذلك لأننا اذا اشبعنا حب الاستطلاع لدى الباحث بتفسيرات وهمية ، فعندئذ لن تظهر التفسيرات الحقيقية للظواهر الطبيعية . ولقد أساء ارسطو للعلم اساءة بالغة في ميدان الفلك بالذات . فقد ادت به نظرية الغائية ، التي كانت تنسب لكل شيء مكانه الخاص ، الى التمييز بين عالم ما تحت القمر وعالم ما فوق القمر ، بحيث كان يرى ان العالمين تحكمهما مبادىء مختلفة . مثل هذا التأمل المسرف في الخيال يبدو لنا جنونا محضا اذا ما قارناه بعلم الفلك المتقدم في الاكاديمية . غير ان الضرر الحقيقي قد اتى من

= وسبب وجودها ـ تؤكد ان الغائية كانت متغلغلة في نسيج الفكر الافلاطوني ، حتى لو لم تكن قد ظهرت كمصطلح صريح ، فالمذهب الذي يتخذ من فكرة اخلاقية كالخير دعامة للكون بأسره ، هو أقوى تعبير عن كمون الغائية في العالم . بل ان المذهب الغائي لم يظهر ، في معظم الحالات ، الا من اجل تأكيد وجود صبغة اخلاقية لمسار الكون ، وزيادة تقريب هذا المسار من القيم والأهداف الانسانية ، ونفي صفة الضرورة عنه .

(المترجم)

جانب اولئك الذين لم يرضوا ان يتعاملوا مع ارسطو بطريقة نقدية ، وقبلوا كل ما قال به بدلاً من ان يرفضوا ما كان غير مقبول لديه ، مما ادى الى النيل من سمعته بوجه عام ،

وهناك موضوع عام آخر تناقشه الفلسفة الطبيعية ، هو المكان والزمان والحركة . وقد تحدثنا عن المفهوم الاخير في صدد الكلام عن التغير . ولكن يجدر بنا ان نلاحظ طريقة ارسطو في معالجة الموضوع . فعلى حين ان الايليين قد وجدوا صعوبات يستحيل التغلب عليها ، عندما حاولوا ايجاد تفسير للحركة ، نرى ارسطو يعالج المسألة من طرفها الآخر . فالحركة تحدث بالفعل ، ولا بد ان تكون هذه هي نقطة بدايتنا . وبناءعلى تسليمنا بذلك ، تصبح المشكلة هي كيفية تعليلها . ونستطيع ان نقول في هذا الصدد ، مستخدمين تعبيرا حديثا ، ان ارسطو اتخذ الموقف التجريبي في مقابل الموقف العقلي عند الايليين . ولهذه النقطة اهميتها ، وخاصة لأن هناك اعتقادا خاطئا يشيع القول به وهو ان ثمة شيئا غير سليم ، ولا يمكن الاعتماد عليه ، في الموقف التجريبي . ففي حالة الحركة مثلا يدافع أرسطو عن الرأي القائل بأن هناك اتصالا ، وهذا موقف معقول الى ابعد حد ، يتيح له ان يمضي بعد ذلك الى التساؤ ل عما ينطوي عليه هذا الاتصال ، مع الاعتراف باستحالة التوصل الى المتصل عن طريق المنفصل . وهذه النقطة الاخيرة كثيرا ما يغفلها الرياضيون الذين كانوا يأملون ، منذ ايام فيثاغورس ، في تشييد عالم رياضي من لا شيء . فعلى حين ان من الممكن بناء نظرية تحليلية في الاتصال على اساس منطقي بحت ، فان تطبيقها على الهندسة يتوقف على التسليم مقدما بالاتصال .

لقد كان نوع الحركة الذي بحثناه من قبل هو التغير الكيفي . ولكن هناك نوعين آخرين للحركة ، هما التغيير الكمي والتغير في

المكان . وهذه هي الفئات الثلاثة الوحيدة التي يمكن ان تندرج تحتها الحركة . فليس من الممكن وفقا لنظرية ارسطو ارجاع كل تغير الى حركة الجزيئات ، كما فعل الذريون ، اذ ان من المستحيل ارجاع مقولة أو فئة الى الأخرى ، وهنا ايضا نجد رأي ارسطو يميل الى ناحية المذهب التجريبي ، اما الذريون ، الذين كانوا،كما رأينا ، ورثة التراث الايلي ، فكانوا يفكرون على أساس مبدأ الرد ، الذي يتميز به الفلاسفة العقليون .

اما نظرية ارسطو في الزمان والمكان فتشترك مع الآراء الحديثة في جوانب كثيرة ، فأرسطو يستدل على وجود المحل او الموقع من حقيقة ان الموضوعات المختلفة يمكنها ان تشغل نفس المكان في أزمنة مختلفة . وعلى ذلك فمن الواجب التمييز بين المكان وبين ما يوجد في المكان . ولكي نحدد موقع شيء ما ، يمكننا ان نبدأ بتحديد منطقة يكون فيها ، ثم نزيد هذه المنطقة تحديدا بالتدريج حتى نصل الى محله الخاص . وهذه الطريقة في التفكير هي التي ادت بأرسطو الى تعريف محل جسم ما بانه حدوده . ولكن هذا يبدو ، ظاهريا ، كما لو كان نتيجة هزيلة يتم الوصول اليها بعد مناقشة مشكلة تبدو عويصة حقا . غير ان تحليل هذا النوع من المشكلات يؤدي في كثير من الاحيان الى بلوغ نتيجة تدهشنا بساطتها وواقعيتها ، وفضلا عن ذلك فان هذه الحلول ، مهما بدت مائعة ، تنطوي دائما على نتائج هامة . ففي الحالة الراهنة نستنتج ان من المعقول ، بالنسبة الى اي موضوع ، ان نسأل اين هو ، ولكن لا معنى للسؤال : اين العالم ؟ ذلك لان الأشياء كلها موجودة في المكان ، اما الكون فلا ، فالكون ليس متضمنا في اي شيء ، وهو في الواقع ليس شيئا بالمعنى الذي تكون به الكراسي والطاولات اشياء . وهكذا نستطيع بكل ثقة ان نقول لأي شخص يود السفر الى الاطراف النهائية للعالم انه يبحث

عن شيء يستحيل الاهتداء اليه .

ولكن ينبغي القول إن أرسطو في تحليله للمحل او الموضع لا يقدم نظرية في المكان بالمعنى الذي يقصده الرياضيون او الفيزيائيون ، بل ان ما يقوم به أقرب الى التحليل اللغوي ، ومع ذلك فان هناك صلة بين الأمرين ، فاذا استطعنا تحليل معنى المواضع أو المحلات فان هذا سيساعدنا بغير شك على تحسين فهمنا للقضايا المتعلقة بالمكان .

وقد ذهب أرسطو على عكس الذريين ، الى انه لا وجود للفراغ ، وهو يقدم عددا من الحجج لاثبات هذا الرأي ، وكلها حجج باطلة . واطرف هذه الحجج هو « برهان الخلف reductio ad absurdum » ، الذي يبدأ من ان سرعة الاجسام في وسط ما تتفاوت حسب كثافة الوسط ووزن الجسم ، ومن هذا يستنتج اولا ان الأجسام لا بد أن تتحرك في الفراغ بسرعة لا نهائية ، وهو أمر ممتنع ، لأن كل حركة تحتاج الى وقت ما . وفضلا عن ذلك ، فان الجسم الأثقل لا بد ان يتحرك أسرع من الجسم الأخف ، ولكن هذا لا يتعين ان يحدث في الفراغ . وعلى أساس هاتين الحجتين يعلن ان الفراغ مستحيل . ولكن النتائج لا تلزم في الواقع عن المقدمات . فقولنا ان الجسم يتحرك على نحو اسرع في الوسط الاقل كثافة ، لا يلزم عنه ان يتحرك الجسم بسرعة لا نهائية في الفراغ . اما عن النقطة الاخرى فان الملاحظة تثبت ان الجسم الخفيف يسقط ، في المكان المفرغ ، بنفس السرعة التي يسقط بها الجسم الثقيل . على ان اخطاء ارسطو بشأن الفراغ لم تكتشف الا بعد عصره بحوالي ألفي عام ، ومع هذا كله فان الانصاف يقتضينا ان نقول إن العلماء لم يكونوا مرتاحين لفكرة الفراغ حتى في العصر الحديث ، ولذا ملأوه بمادة من نوع خاص كالاثير ، او في الفترة الأخيرة بتوزيعات للطاقة .

أما مناقشة ارسطو للزمان فتشبه تحليله للمكان الى ابعد حد ،

فالاحداث تقع في تعاقبات زمنية مثلما توجد الاشياء في سلسلة من الأمكنة . وكما أن لكل شيء مكانه الخاص فان لكل حادث أيضا زمانه الخاص . وفيما يتعلق بالاتصال ، يميز أرسطو ثلاث طرق يمكن ان تُرتب بها الأشياء . فهي اما ان تكون متعاقبة ، بحيث يأتي أحدها بعد الآخر دون أي حد متوسط في السلسلة التي نبحثها . واما أن تكون الأشياء متصلة ، كما يحدث حين تتجاور الحدود المتعاقبة ، واخيرا يكون الترتيب متصلا اذا كانت الاطراف المتوالية تشترك في حدود واحدة . واذا كان شيئان متصلين احدهما بالآخر فانهما يكونان متلاصقين ، ولكن العكس ليس صحيحا ، وبالمثل فان الشيئين المتلاصقين متعاقبان ايضا ، ولكن ليس العكس .

وبعد تأكيد هذه الامور الأولية ، نرى ان الكم المتصل لا يمكن ان يتألف من عناصر غير قابلة للقسمة ، ومن الواضح ان غير القابل للقسمة لا يمكن ان تكون له حدود ، والا لأمكن تقسيمه بعد ذلك . اما اذا لم يكن للأشياء غير القابلة للقسم حجم ، فلا معنى لوصفها بانها متعاقبة اومتجاورة او متصلة ، فمثلا توجد بين أية نقطتين في مستقيم نقط اخرى ، وبالمثل توجد بين أية لحظتين في امتداد زمني لحظات اخرى . وهكذا فان المكان والزمان متصلان وقابلان للقسمة الى ما لا نهاية . وفي هذا الصدد ينتقل ارسطو الى تفسير مفارقات زينون . والحل الذي يقدمه صحيح بالفعل ولكن تغيب عنه النقطة الرئيسية في حجج زينون . فكما رأينا من قبل ، لم يحاول زينون ان يقدم نظرية ايجابية خاصة به ، وانما اخذ على عاتقه ان يثبت وجود شوائب في نظرية الوحدات التي قال بها الفيثاغوريون . ولو تركنا جانبا تحريفاته الايلية لكان من الممكن جدا أن يتفق مع ارسطو .

اما تفاصيل النظريات العلمية عند أرسطو فلا ينبغي ان تشغلنا هاهنا . فعلى الرغم من انه قام ببعض الاعمال الجيدة ولا سيما في

البيولوجيا ، فان سجله يتعرض للتشويه بفعل آراء مسرفة ما كان ليقبلها أي فيلسوف من السابقين لسقراط . .

لقد رأينا من قبل ان من الممكن ومن المشروع البحث عن العلل الغائية في ميدان الاخلاق ، لان هذا هو الميدان الذي تستمد منه الغائية في المحل الأول . ذلك لأن الخير عند أرسطو هو ما تسعى اليه الأشياء جميعا . ولما كان يرفض نظرية المثل فلن نجد عنده بالطبع مثالا للخير . ويشير أرسطو الى أن لكلمة « الخير » استخدامات عديدة متباينة لا يمكن الجمع بينها في فئة واحدة . ومع ذلك فان الخير في كافة مظاهره مستمد آخر الأمر من خيرية الله . وعلى ذلك فان اختلافه وبُعده عن نظرية المثل ليس بالقدر الذي يبدو عليه للوهلة الأولى ، والواقع أننا نصادف هذا النوع من التأرجح في كافة جوانب فلسفة أرسطو . فهو من جهة ينفصل عن الأكاديمية ، ومن جهة اخرى يبدو راجعا اليها . وفي بعض الحالات التي نتحدث عنها الآن ، يكون من الممكن التمييز بين الجانبين وبحث الجانب الأول بحثا مستقلا . والواقع ان التحليل الذي يقدمه لاستخدامات لفظ « الخير » يزودنا ببعض التمييزات القيمة التي قد يغفلها المرء أحيانا ، وهذه مسألة هامة ولكنها لا توصلنا الى الكثير ، وان كان بعض المحللين اللغويين المحدثين قد يقولون انه لا يتبقى شيء ينبغي عمله بعد هذه النقطة ولكنهم ربما كانوا في ذلك متعجلين ، اذ انهم لا يعملون حسابا لذلك الانتشار الشعبي الواسع الذي تحظى به بعض ضروب اللغو . وعلى أية حال فان الحقيقة ليست مسألة قرار يؤخذ بالاغلبية .

اما عن الموقع الميتافيزيقي لفكرة الله ، فان هذه في نظر أرسطو مسألة لا شخصية تماما . فالله هو المحرك غير المتحرك الذي يعطي للعالم الدَّفعة المحركة الاولى . وبعد ان يقوم بهذا العمل ، لا يعود

لديه اهتمام ايجابي بالعالم ، وهو قطعا لا يراقب انفعال البشر . إن إلهه إله فلسفي لا لون له ، وما هو الا ملحق من ملاحق نظريته في السببية .

ولكي نلم بجوهر النظرية الأخلاقية عند أرسطو ينبغي ان نقول شيئا عن نظرية النفس عنده ، فهو يستعير من أفلاطون التقسيم الثلاثي للنفس ، فيتحدث عن النفس الغاذية او النامية ، وعن النفس الحاسة ، والنفس العاقلة ، وأولى هذه النفوس تنتمي الى جميع الكائنات الحية ، لان لديها كلها تمثيلا غذائيا . اما الحساسية فتنتمي الى الحيوانات والبشر ، لا الى النبات ، على حين ان العقل وَقْف على الجنس البشري . ولا تظهر الاخلاق إلا على المستوى العاقل : فالنباتات تتغذى وتنمو فحسب ، والحيوانات تكتفي بان تعيش كالحيوانات . والنفس ، التي تضفي على الجسم وحدة ، هي صورة لمادتها . وهي لا تظل باقية بعد الموت بمعنى شخصي ، وان كان العقل بما هو كذلك خالد .

وتنشأ المشكلة الاخلاقية عندما نسأل عن غاية الحياة البشرية ، وهنا يرى أرسطو ان الغاية هي سعادة النفس العاقلة ، وهذه بدورها تعني عنده حياة عقلية نشطة تزينها الفضيلة ويمارسها المرء بلا انقطاع ، وهكذا فان الفضيلة ، تبعا لنظرية أرسطو ، هي وسيلة لغاية . اما هذه الغاية فانها بالطبع لا تتحقق بنفس المقدار لكل شخص ، غير انها مع ذلك هي اسمى هدف يمكن ان يبلغه الانسان . فحياة التأمل النظري هي الافضل ، تماما كما كانت عند سقراط .

ومن المهم أن ندرك أن هذا لا يعني ، بالنسبة الى اليوناني الذي كان يعيش في عصر ارسطو ، اعتزال الحياة والانصراف عن شئونها . فالحياة الأخلاقية تتطلب أولا نشاطاً وفاعلية ، وإن كانت هذه ينبغي

أن تكون نزيهة . وهكذا فإن حياة التأمل النظري ليست هى السبب الذي أدى الى التخلي عن المنهج التجريبي ، على الرغم من ان ارسطو يؤكد أهمية التأمل النظري لحقيقة أدركت من قبل ، أكثر مما يؤكد أهمية الكشف الجديد . ويؤدي هذا الى صعوبة لم ينتبه اليها أرسطو ، إذ أن المرء لكى يكون لديه شيء يختبره أو يقدره ، لا بد له ان يقوم بجهد عقلي أولى ، فمن الذي يحدد إن كان قد انفق من هذا الجهد قدرا كافيا ؟ الواقع أن البحث العلمي لا يمكن ان يحدد على هذا النحو ، وثانيا فإن المواطن الصالح لا بد له أن يؤدي واجباته الاجتماعية ويقوم بخدمات متعددة في السلم والحرب . أما تصور الفلسفة في برج عاجي ، فيرجع الى الرواقيين ، الذين كان انصرافهم عن عالم الحس هو الذي أدى الى ذبول الحركة العلمية .

وفيما يتعلق بالفضائل الأخلاقية ، أو فضائل الشخصية ، يقدم أرسطو نظرية الفضلية بوصفها وسطا . ففي كل حالة يمكن أن يكون هناك إفراط أو تفريط ، وكلاهما لا يشكل أساسا للسلوك القويم ، وانما تكمن الفضيلة في موقع ما بين هذين الطرفين . مثال ذلك ان الشجاعة الحقة ليست هى العدوانية المتهورة ولا الانسحاب الهياب . وقد كانت نظرية الوسط مستوحاة من نظرية التناغم التي ترجع الى فيثاغورس وهرقليطس . وينتقل أرسطو الى تقديم صورة للإنسان الذي يملك كل الفضائل ، أي الانسان ذي النفس الكبيرة . وهذه الصورة تعطينا فكرة معقولة عن الاشياء التي كان يشيع الاعجاب بها في سلوك المواطنين في ذلك العصر . ونتيجة هذه الصورة ، باختصار ، تفرض نفسها علينا فرضا ، وان كان غياب التواضع الكاذب منها أمرا يدعو الى الارتياح . فعلى المرء ألا يبالغ في تقدير قيمته ، ولكن عليه أيضا ألا يحط من قدر نفسه . ولكن الانسان الكريم النفس لابد أن يكون في النهاية نوعا نادرا بحق ، لأن معظم

الناس لا تتوافر لهم أبدا فرص ممارسة كل هذه الفضائل . ويركز أرسطو جهده ، كما فعل سقراط وأفلاطون ، على الصفوة الاخلاقية .

على ان نظرية الوسط لا تنجح كل النجاح . فكيف نعرف الصدق مثلا ؟ إننا نعترف بأنه فضيلة ، ولكنا لا نستطيع القول إنه يحتل موقعا وسطا بين الكذب السافر والكذب المحدود ، وان كان المرء قد يعتقد أن هذا الرأي ليس مكروها في بعض الأوساط . وعلى أية حال فإن مثل هذه التعريفات لا تنطبق على الفضائل العقلية .

أما عن الخير والشر الذي يمارسه البشر ، فإن ارسطو يعتقد أن العقل البشري إرادي ، إلا حيث يكون هناك قهر أو جهل . وعلى عكس ماكان يقول به سقراط ، اعترف أرسطو بأن المرء قد يقترف الشر عامدا ، وقد قام الى جانب هذا بتحليل لمعنى الاختيار ، وهى مشكلة لم يكن من الممكن بالطبع أن تنشأ في اطار النظرية القائلة إنه لا أحد يرتكب الخطأ مختارا .

وقد دافع أرسطو ، في نظريته عن العدالة ، عن مبدأ العدالة التوزيعية ، الذي نراه ساريا في تعريف سقراط للعدالة في محاورة « الجمهورية » . فالعدالة تتحقق عندما يتلقى كل فرد النصيب الذي يستحقه . ولكن الصعوبة الكامنة في هذا الرأي هى أنه لا يقدم أساسا لتحديد ما يستحقه كل شخص . فماذا ينبغي أن تكون المعايير في هذه الحالة ؟ إن سقراط يؤكد معيارا واحدا على الأقل ، وهو معيار يبدو موضوعيا بدرجة معقولة ، وأعنى به معيار التعليم . وهذا رأى واسع الانتشار بيننا اليوم . على أنه لم يكن كذلك في العصور الوسطى . على أن من الضروري ، كما هو واضح ، أن تحل مشكلة تحديد ما يستحقه المرء اذا ما شئنا تطبيق نظرية العدالة هذه .

وأخيرا ، لا بد أن نقول كلمة عن آراء أرسطو في الصداقة .

فلكي يعيش المرء حياة خيّرة ينبغي ان يكون له أصدقاء يشاورهم ويرتكن اليهم في وقت الشدة . وفي رأي أرسطو أن الصداقة امتداد لحرص المرء على ذاته ، يسير في اتجاه الآخرين . فمن مصلحتك الخاصة أن تحب لأخيك ما تحب لنفسك . وهنا ايضا نجد الاخلاق الأرسطية مشوبة بطابع التعالي والتركيز حول الذات .

وحين ننتقل الى بحث النظرية السياسية عند أرسطو ، نجد أمرين يستلفتان انتباهنا بقوة منذ البداية . أولهما ان البرهان ، في مجال السياسة ، غائي بالضرورة ، وقد كان أرسطو على وعى تام بذلك . وثانيهما أن هناك شبه تركيز كامل على دولة المدينة وحدها . ولنلاحظ بالنسبة الى هذا الأمر الثاني ، أن أرسطو لم ينتبه الى أن أيام دولة المدينة اليونانية كانت قد بدأت تزول حتى خلال حياته هو ذاته . إذ كانت مقدونيا قد امتلكت زمام القيادة في اليونان ، وانتقلت تحت زعامة الإسكندر ، الى تشييد إمبراطورية كبرى . ومع ذلك لم يبد أرسطو اهتماما بالمشكلات السياسية لتنظيم كهذا . صحيح أن هناك بضع إشارات باهتة الى الملك الأعظم (ملك الفرس) ، والى مصر وبابل ، غير أن هذه الاستطرادات الثانوية المتعلقة ببلاد خارجية لم يكن لها من وظيفة سوى زيادة ابراز التضاد بينها وبين اليونان . وظلت دولة المدينة ، في نظر أرسطو ، هى التي تمثل الحياة السياسية في أعلى صورها ، أما ما يحدث في الخارج فهو ضرب من البربرية ، مهما اختلفت أشكاله .

ومنذ البداية يستخدم أرسطو المنظور الغائي ، الذي تحدثنا عنه في موضع سابق . فالتجمعات تتكون لكى تسعى نحو غاية معينة . ولما كانت الدولة هى أعظم هذه التجمعات وأشملها ، فلا بد أن تكون الغاية التي تسعى اليها هى الأعظم . وهذه الغاية هى بالطبع الحياة الخيرة كما عرضها مذهبه في الأخلاق ، وهى تتحقق من خلال مجتمع

له حجم معين ، وأعنى به دولة المدينة ، التي تتكون عن طريق ضم جماعات أصغر ترتكز بدورها على الجماعة المنزلية أو الأسرة . ومن طبيعة الإنسان أن يحيا بوصفه حيوانا سياسيا ، لأنه يصبو الى الحياة الخيرة . فلا يوجد انسان من الفانين العاديين قادر على الاكتفاء بذاته الى حد أن يعيش وحيدا .

وينتقل أرسطو الى مناقشة مشكلة الرق ، فيقول إننا نجد في كافة مظاهر الطبيعة ازدواجية بين الأعلى والأدنى ، ويتمثل ذلك في النفس والجسم ، والانسان والحيوان . وفي مثل هذه الظروف يكون الأفضل للطرفين أن يكون هناك حاكم ومحكوم . فاليونانيون أعلى بطبيعتهم من البرابرة(*) ، ومن ثم فإن من الطبيعي ان يكون الاجانب عبيدا ، ولكن هذا لا ينطبق على اليونانيين . ونستطيع أن نجد في ذلك اعترافا ، على نحو ما ، بأن الرق لا يمكن تبريره في نهاية الامر . ذلك لأن كل قبيلة من البرابرة ستنظر الى نفسها ، بغير شك ، على أنها اسمى ، وتعالج المسألة من وجهة نظرها الخاصة . والواقع أن هذا هو ما كان يقوم به بالفعل أشباه البرابرة المقدونيون .

وعندما تحدث أرسطو عن مشكلة الثروة ووسائل اكتسابها ، قام بتمييز أصبح له تأثير كبير خلال العصور الوسطى . فالشيء تكون له قيمتان ، إحداهما قيمته الخاصة ، أو قيمته عند الاستعمال ، كما يحدث عندما يلبس المرء زوجا من الاحذية . أما الثانية فهى قيمته في التبادل ، وهى تؤدي الى نوع من القيمة غير الطبيعية ، كما يحدث عند مبادلة زوج الأحذية ، لا بسلعة اخرى من أجل الاستعمال

(*) كان اليونانيون يطلقون اسم البرابرة على الأجانب جميعا ، أى على من ليسوا من اليونانيين ، بغض النظر عن اعتبارات المستوى الحضاري او الثقافي او اللون او العرق

(المترجم)

الخاص المباشر ، بل بمبلغ من المال . وللمال مزايا معينة ، من حيث إنه يمثل شكلا مركزا من أشكال القيمة ، يمكن حمله بطريقة اسهل ، ولكن له عيوبه التي تتمثل في أنه يكتسب نوعا من القيمة المستقلة الخاصة به . وأسوأ مثل لذلك عندما يقرَض المال بفائدة . على أن قدرا كبيرا من اعتراضات أرسطو يرجع على الارجح الى التحامل الاقتصادي والاجتماعي ، إذ كان يرى أنه لا يليق بالسيد المهذب أن يعكف على جمع المال على حساب رعاية الحياة الفاضلة ، ولكنه نسى أن السعي وراء هذه الأهداف مستحيل بغير بعض الموارد المالية . أما عن الإقراض فإن اعتراضه عليه مبني على نظرة ضيقة الى وظيفة رأس المال . فلا جدال في أن الرجل الحر اذا أصابه الفقر فقد يصبح عبدا اذا ما استعان بأحد المرابين في وقت تكون فيه ثروته الخاصة سائرة نحو الهبوط ، وهذا أمر يحق لنا ان نعترض عليه بقوة . غير أن هناك استخدامات أخرى بناءة لرأس المال من أجل تمويل المشروعات التجارية . ولكن من الجائز أن أرسطو لم يشعر بالرضا عن هذا النوع من الاقراض لان التجارة الواسعة النطاق ، وخاصة مع الأجانب ، كانت تعد ضرورة مؤسفة .

فاذا انتقلنا الآن الى مناقشة الدولة المثلى ، وجدنا أن أوصافها عند أرسطو أكثر مرونة وأقل إحكاما من ذلك التخطيط الدقيق الذي نجده في « الجمهورية » ، ويؤكد أرسطو بوجه خاص أهمية وحدة الأسرة ، وهو يرى أن تكوين عاطفة حقيقية يحتم تضييق النطاق الذي تمارس عليه هذه العاطفة ، ولذا فإن الطفل لا بد له ، لكي يتلقى العناية السليمة ، من أن يعيش في ظل رعاية والديه ، أما المسئولية الجماعية الخالصة في هذا الميدان فتؤدي الى الإهمال . ومن جهة أخرى فإن المدينة المثلى كما رسمتها « الجمهورية » موحدة الاتجاه اكثر مما ينبغي . وهي تغفل حقيقة هامة ، هي ان الدولة تجمع ـ في حدود

معينة ـ بين مصالح متباينة . ولنلاحظ في هذا الصدد أن المرء لو اعترف بتعدد المصالح لما وجد حاجة الى « الأكاذيب الملكية » ، وفيما يتعلق بملكية الارض ، يوصى أرسطو بأن تكون ملكية خاصة ، ولكن نواتج الارض ينبغي ان تتمتع بها الجماعة كلها . ومعنى ذلك أنه يدعو الى شكل مستنير من أشكال الملكية الخاصة ، يستخدم فيها المالك ثروته من أجل صالح الجماعة . والشيء الذي يولد هذا الشعور بالمسئولية (اتجاه المجتمع) هو التعليم .

ولقد أخذ أرسطو بوجهة نظر ضيقة الى حد ما في نظرته الى المواطنة ، فهو يريد أن يقصر لقب المواطن على أولئك الذين لهم حق الاقتراع ، ويكون لهم في الوقت ذاته دور مباشر وفعال في عملية حكم الدولة . وهذا يؤدى الى استبعاد جماهير الزراع والصناع الغفيرة ، الذين يحكم عليهم بأنهم لا يصلحون لممارسة المهام السياسية . أما إمكان الاشتراك في الحكم عن طريق التمثيل النيابي فلم يكن يخطر ببال أحد في ذلك الحين .

وقد اقتفى أرسطو الى حد بعيد أثر التخطيط الذي وضعه أفلاطون في محاورة « السفسطائي » بالنسبة الى مسألة أنواع الدساتير المختلفة . غير أنه يبرز أهمية الثروة في مقابل العدد . فليس من المهم أن تحكم القلة أو الكثرة ، وانما المهم هو مدى السلطة الاقتصادية التي يملكها من يحكمون . أما عن عدالة حقوق المطالبين بالسلطة ، فإن أرسطو يعترف بأن الجميع يطالبون بالسلطة لأنفسهم ، مستندين الى مبدأ واحد للعدالة في كل حالة ، هو المبدأ القائل إن الناس المتساوين ينبغي أن يكون لهم نصيب متساو ، أما غير المتساوين فلا . ولكن الصعوبة تكمن في تقدير معنى المساواة واللامساواة . ذلك لأن من يتفوقون في ميدان معين كثيرا ما يتصورون أنفسهم متفوقين في كل شيء . والوسيلة الوحيدة للخروج من هذا المأزق هى في النهاية

الاعتراف بالمبدأ الاخلاقي . فالمساواة ينبغـي أن يحـكم عليهـا على أساس معيار الخير . والخير هو الذي ينبغي أن تكون له السلطة .

وبعد عرض طويل لأنواع الدساتير المختلفة ، يصل أرسطو الى نتيجة هى أن أفضل دستور على وجه العموم هو ذلك الذي لا تكون فيه الثروة مفرطة ، ولا تكون شحيحة . فالدولة التي تغلب فيها الطبقة الوسطى هى الأفضل والأكثر استقرار . ثم ينتقل الى مناقشة أسباب الثورة ووسائل مكافحتها . فالسبب الأساسي هو العدوان على مبدأ العدالة . لأن تساوي الناس أو عدم تساويهم في جوانب معينة ، لا يعني انهم كذلك في كافة الجوانب . وأخـيرا يقـدم عرضـا للدولـة المثلى . فسكان هذه الدولة ينبغي أن يكون لهم الحجم المناسـب ، والمهارات المناسبة ، ويجب أن يكون في استطاعة العين البشرية أن تحيط بحدودها من فوق قمة جبل ، ولا بد ان يكون مواطنوهـا من الاغـريق ، لأن هؤلاء وحدهـم هم الـذين يجمعـون بـين حيوية الشعوب الشمالية وذكاء الشعوب الشرقية .

واخيرا ينبغي ان نشير الى كتاب كان له ، برغم ضآلة حجمه ، تأثير هائـــل على تاريخ النقـد الفنـي ، ولا سيما في ميدان الأدب المسرحي . ذلك هو كتاب « الشعر » لأرسطو ، وهو الكتاب الـذي خصصه كله لمناقشة التراجيديا والشعر الملحمي . وينبغي ان يلاحظ ان لفظ « الشعر » ذاته (poetics) يعني حرفيا ، في أصله اليوناني ، عملية صنع الأشياء . ولذلك كان من الممكن بوجه عام استخدامه للتعبير عن أي نشاط انتاجي ، ولكن هذا الاستخدام يقتصر في سياقنا هذا على الانتاج الفني . فالشاعر ، بالمعنى الذي تحمله هذه الكلمة اليوم ، هو صانع الابيات .

إن كل فن ، في رأي أرسطو ، يعتمد على المحاكاة . وهو يقدم تصنيفا للفنون يبـدأ بتمييز التصـوير والنحـت عن الباقـين ، تاركا

الموسيقى والرقص والشعر بمعناه الحديث بوصفها فئة واحدة . وتتميز الأنواع المختلفة للشعر تبعا لمختلف الطرق التي تحدث بها المحاكاة . غير انه لا يشرح لنا أبدا المقصود بالمحاكاة . وبطبيعة الحال فإن الفكرة مألوفة في ضوء نظرية المثل ، التي يمكن فيها أن يقال عن الجزئيات إنها تحاكي الكليات . ويبدو أن المحاكاة عند أرسطو تنطوي على استخدام وسائل مصطنعة من أجل اثارة مشاعر مشابهة للمشاعر الحقيقية . ويظهر لنا أن المناقشة بأسرها تدور وفي ذهن ارسطو فكرة الفن الدرامي ، مادام هذا هو الميدان الذي يطبق فيه مبدأ المحاكاة بطريقة طبيعية تماما . ويزداد ذلك وضوحا حين ينتقل أرسطو الى الحديث عن محاكاة الفعل البشري . فسلوك الناس يمكن ان يصوّر على أنحاء ثلاثة : فقد نصورهم على ما هم عليه بالضبط . او قد نستهدف محاكاة شيء أعلى من مقاييس السلوك العادية ، أو شيء ادنى منها . وعلى هذا النحو يمكننا أن نميز بين المأساة (التراجيديا) والملهاة (الكوميديا) . ففي المأساة يصور البشر بطريقة أعظم مما هم عليه في الحياة ، وان لم تكن بعيدة عنا الى الحد الذي يحول بيننا وبين ابداء اهتمام متعاطف بأحوالهم . أما الملهاة فتصور الناس بطريقة أسوأ مما هم عليه ، لأنها تؤكد الجانب المضحك في الحياة . فالعنصر الهزلي في شخصية الانسان يعد نقصا ، وان لم يكن نقصا ضارا بوجه خاص . ولنلاحظ هنا نوعا من المزج بين القيم الفنية والقيم الاخلاقية ، وهو ميل يرجع اصله الى محاورة « الجمهورية » حيث يرتبط التقدير الفني بالمعايير الاجتماعية والأخلاقية ارتباطا وثيقا . فالشر البحت لا يمكن أن تكون له قيمة جمالية ، وهي نظرة قاصرة لا تعترف بكل المقاييس الادبية الحديثة .

ويميز أرسطو بعد ذلك بين الشعر الذي يروي قصة ، والشعر الذي يعرض حدثا ، وهذا يؤدي الى التمييز بين الملحمة والدراما .

فأصل الفن الدرامي يرجع الى فنون الالقاء المرتبطة بالطقوس الدينية . ومن الواضح ان المأساة اليونانية قد بدأت من أناشيد معينة كانت تلقى في الطقوس الأورفية . بل إن من التفسيرات الممكنة للفظ ذاته أنه يشير الى أغنية للماعز ، وهو الحيوان الذي كان رمزاً من رموز أورفيوس . والكلمة اليونانية التي تدل على الماعز هيtragos ، كما ان تكملتها في كلمة « تراجيديا » ، وهيode تعنى انشودة . ولقد كان للطقوس التراجيدية في أقدم صورها منشد يروى اشعارا ، وجمهور يرد عليه ، كما يحدث في الشعائر الدينية في أيامنا هذه الى حد بعيد . ومن هذا الشكل تطورت فكرة الممثل الاول والجوقة (الكورس) ، كما يبين أرسطو . أما الملهاة فقد نشأت عن الاعياد الديونيزية الصاخبة ، كما يدل اسمها ، الذي يعني أنشودة صاخبة .

وعلى حين أن الشعر الغنائي يستخدم وزنا واحدا طوال الوقت ، فإن المأساة تستخدم أوزانا مختلفة في الأجزاء المختلفة . ولكن الأهم من ذلك ان إطار المشاهد في المأساة محدود . ولا يقدم إلينا ارسطو نظرية واضحة المعالم عن وحدة المكان والزمان والحدث ، بل إن ما يقدمه أقرب الى ان يكون حدودا عملية كامنة في نوعى التأليف . فلا بد أن تؤدَّى المسرحية في جلسة واحدة وفي مكان محصور ، على حين أن الملحمة يمكن ان تكون طويلة الى غير حد ، وتستخدم الخيال مسرحا لها . ويعرِّف أرسطو المأساة بأنها محاكاة الفعل البشري ، وينبغي أن تكون فاضلة ، مكتملة ، ذات ابعاد معقولة ، وان تثير في المشاهد شعورين متعاطفين بالرهبة والشفقة ، بحيث تتطهر نفسه بمثل هذه المشاعر .

وفيما يتعلق بالاكتمال ، يؤكد أرسطو ان المأساة يجب ان تكون لها بداية ووسط ونهاية . وقد يبدو لأول وهلة ، أن هذه العبارة لا تضيف الى معلوماتنا الكثير ، غير أن المقصود منها شيء معقول تماما : فلا بد

أن تكون للمأساة نقطة بداية معقولة ، وأن تتطور بطريقة منسقة ، وتكون لها نتيجة حاسمة . اى أنها لابد أن تكون مكتملة بمعنى أنها مكتفية بذاتها . وللحجم أهميته ، لأن الذهن يتراخى اذا كانت المسرحية أطول مما ينبغي ، اما اذا كان قصرها مفرطا ، فإنها لا تثبت في الذهن .

والعلة الغائية للمأساة هى تنقية الروح عن طريق تطهير الانفعالات . وهذا هو معنى الكلمة اليونانية catharsis (التطهير) . فعن طريق تجربة الانفعالين البديلين ، انفعالى الرهبة والشفقة ، تزيح النفس عن ذاتها هذا الحمل . وعلى ذلك فإن للمأساة هدفا علاجيا ، وهنا نجد المصطلح المستخدم مستمدا من الطب . أما الجانب الذي كانت فيه آراء ارسطو تتسم بالاصالة فهو اقتراح العلاج عن طريق جرعة بسيطة من الداء ذاته ، وهو نوع من التحصين العلاجى النفسي . وبالطبع فلا بد أن يسلّم المرء ، في هذا هذا الوصف لغاية المأساة ، بأن الرهبة والشفقة يتملكاننا جميعا ، وهو أمر صحيح على الارجح .

وينتقل أرسطو الى النظر في الجوانب المختلفة للعمل التراجيدي . وأهم هذه الجوانب هو عقدة المسرحية ، التي لولاها لما وجدت المسرحية أصلا . وبقدر ما تحقق الشخصيات ذاتها من خلال هذه العقدة ، فإنها تعد تابعة لها ، وتصبح الشخصية الموجودة بالقوة متحققة بالفعل في العقدة . أما الحدث ، فهناك نوعان من الاحداث لهما أهمية خاصة : أولهما التحول المفاجيء في المصير ، وثانيهما اكتشاف طرف غير متوقع يؤثر في عقدة المسرحية . هذه الاحداث ينبغي أن تطرأ على شخص لا يتميز بفضائل أرفع مما ينبغي ، ويكون انهياره ناتجا،لا عن رذيلة ، وانما عن سوء تقديره الذي ينزل به من مكانته العليا ويجعله منبوذا . ولهذا النوع من المواقف امثلة كثيرة في

المسرح اليوناني .

ويشترط أرسطو ، بالنسبة الى مسألة معالجة الشخصية ، ان تكون قبل كل شيء مطابقة لنمط معين . فلا بد ان تظهر الشخصيات في صورة مشابهة لما يحدث في الحياة الفعلية ، كما هي الحال في عقدة المسرحية : وهذا هو المعنى الذي ينبغي أن تفهم به تلك العبارة التي أدلى بها أرسطو في موضع آخر ، والقائلة إن الشعر يتعامل مع مواقف كلية ، على حين ان التاريخ يصف الجزئي . ففي المأساة نتعرف على السمات العامة للحياة البشرية ، التي تضفي على العمل طابعا موحدا . ومن المهم أن نلاحظ أن أرسطو لا يقيم وزنا كبيرا لما قد نطلق عليه اسم جانب الاخراج المسرحي ، على الرغم من انه قد تحدث عنه ، ومعنى ذلك اهتمامه يكاد ينحصر كله في القيمة الأدبية للعمل . ومن الجائز أنه نظر الى التراجيديا على انها تصلح للقراءة بقدر ما تصلح للتمثيل على المسرح .

وعلى أية حال فان كتاب « الشعر » لا يقدم الينا نظرية شاملة في الفن والجمال ، وانما يعرض بوضوح عددا من المعايير التي كان لها تأثيرضخم على النقد الأدبي منذ ذلك الحين، وأهم ما فيه هو امتناعه عن الحديث عن مشاعر الكاتب ومقاصده ، وتركيزه على الأعمال ذاتها ، وهو أمر يُحمد له .

●●●

لقد رأينا ان ظهور الفلسفة اليونانية قد اقترن بظهور العلم العقلي . ذلك لأن من طبيعة المشاكل الفلسفية أن تظهر عند الحدود القصوى للبحث العلمي . وهذا يصدق بوجه خاص على الرياضيات . فمنذ وقت فيثاغورس لعب الحساب والهندسة دورا اسياسيا في الفلسفة اليونانية . وهناك أسباب متعددة تجعل للرياضيات أهمية خاصة في هذا الصدد : أولها ان المشكلة الرياضية

بسيطة واضحة المعالم . وهذا لا يعني ان حلها سهل دائما ، بل إنها لا يتعين أن تكون بسيطة بهذا المعنى . غير أن المشاكل العادية في الرياضيات بسيطة اذا ما قورنت بمشاكل علم وظائف الاعضاء مثلا ، ثانيا فان الرياضيات تتميز بأن لديها طريقة مستقرة للسير في البرهان . وبالطبع فلا بد أن يكون شخص ما قد اهتدى الى هذه الطريقة في البدء . والواقع ان عمومية البرهان والاثبات هي اختراع يوناني على وجه التحديد . وفي الرياضة تظهر وظيفة البرهان بوضوح يفوق ما نجده في معظم العلوم الأخرى ، حتى على الرغم من كل ما دار من مناقشات وما حدث من سوء فهم حول حقيقة ما يحدث في البرهان الرياضي ، وثالثا فان نتائج اي برهان رياضي ، بمجرد ان تُفهم على النحو الصحيح ، لا تقبل أي شك . وبطبيعة الحال فان هذا يصدق ايضا على أي برهان سليم تكون مقدماته مقبولة . ولكن الشيء المميز للرياضيات هو أن قبولك للمقدمات جزء لا يتجزأ من عملية البرهان ذاتها ، على حين أننا في الميادين الأخرى نقارن دائما بين النتائج والوقائع ، خوفا من أن تكون إحدى المقدمات باطلة . فلا توجد في الرياضيات وقائع خارجها تحتاج الى مقارنة . ونظرا الى سمة اليقين هذه ، فقد اعترف الفلاسفة في جميع العصور بأن الرياضيات تزودنا بمعرفة من نوع أرفع وأوثق مما يمكن اكتسابه في أي ميدان آخر . وقال الكثيرون إن الرياضيات هي المعرفة ، بينما أنكروا هذا الوصف على أي مصدر آخر للمعلومات ، ونستطيع ان نقول ، مستخدمين لغة محاورة « الجمهورية » ، إن الرياضيات تنتمي الى عالم الصور ، ومن ثم فهي تزودنا بمعرفة ، على حين ان الميادين الأخرى تختص بالجزئيات ، التي لا نملك

عنها ، على أحسن الفروض ، إلا ظنا . والواقع أن نظرية المثل يرجع أصلها الى الرياضيات الفيثاغورية . وقد توسع فيها سقراط بحيث جعلها نظرية عامة للكليات ، على حين أنها انكمشت عند أفلاطون مرة اخرى الى ميدان العلم الرياضي .

وقرب نهاية القرن الرابع ، انتقل مركز النشاط في الرياضيات الى الاسكندرية ، وكان الاسكندر الاكبر قد أسس هذه المدينة في عام ٣٣٢ ق.م ، وأصبحت بسرعة من أهم المراكز التجارية في البحر المتوسط . ونظرا الى أنها تقف على بوابة أقاليم الشرق ، فانها تشكل نقطة اتصال بين الغرب وبين المؤثرات الثقافية الآتية من بابل وبلاد الفرس . وبعد فترة قصيرة انتشرت فيها طائفة يهودية كبيرة ، واكتسبت الطابع الهليني (اليوناني) بسرعة . وقد أسس الباحثون اليونانيون مدرسة ومكتبة اكتسبتا شهرة كبيرة في جميع أرجاء العالم القديم ، ولم تكن تداني مكتبة الاسكندرية أية مجموعة اخرى من الكتب . ولكن من سوء الحظ ان هذا المصدر الفريد للعلم القديم والفلسفة القديمة قد التهمته النيران عندما استولت جحافل يوليوس قيصر على المدينة في عام ٤٧ ق.م. ، وبذلك ضاعت الى الأبد مواد عظيمة الأهمية عن كبار الكتاب في العصر الكلاسيكي . ولا شك أن هناك أشياء أخرى أقل أهمية بكثير قد احترقت ، وربما كان هذا الخاطر يقدم بعض العزاء عندما نسمع عن تدمير مكتبات .

كان أشهر رياضيي الاسكندرية هو اقليدس ، الذي كان يلقي تعاليمه حوالي عام ٣٠٠ ق.م. وما زال كتابه « الأركان أو العناصر Elements » واحدا من أعظم ما تركه لنا العلم اليوناني. فهو يجمع في هذا الكتاب ، بطريقة استنباطية ، كل المعارف الهندسية التي عرفت

في عصره ، وهكذا فان الكثير مما يضمه كتاب إقليدس لم يكن من ابتكاره هو ، غير أننا ندين له بالعرض المنهجي للموضوع ، ولقد ظل هذا الكتاب طوال العصور نموذجا حاول ان يحتذيه الكثيرون . فعندما عرض اسبينوزا كتابه « الأخلاق » بطريقة هندسية ، كان إقليدس هو النموذج الذي حاكاه ، ومثل هذا يقال عن « مبادىء » نيوتن .

كان من المشكلات التي عالجها الفيثاغوريون المتأخرون ، كما رأينا ، تكوين الأعداد الصماء بوصفها قيما محددة لتتابعات الجذور المتصلة . ومع ذلك لم يصغ أحد أية نظرية حسابية كاملة عن هذه المشكلة . وترتب على ذلك استحالة تقديم عرض للنسب على أساس حسابي ، اذ أنه ظل من المستحيل إعطاء العدد الأصم ، أي العدد الذي لا يمكن قياسه ، اسما رقميا . أما في حالة الأطوال فان الأمر يختلف . بل ان الصعوبة قد كُشفت لأول مرة في محاولة إعطاء رقم لوتر مثلث متساوي الساقين قائم الزاوية طول ضلعه وحدة واحدة . لذلك ظهرت نظرية متكاملة عن النسب في الهندسة ، ويبدو أن مخترعها كان يودكسوس Eudoxus ، الذي كان معاصرا لأفلاطون ، أما الصورة التي وصلت الينا هذه النظرية بها فنجدها عند اقليدس ، حيث عرضت المسألة كلها بقدر من الوضوح والدقة يدعو الى الاعجاب . ثم حدثت عودة أخيرة الى الحساب مع اختراع الهندسة التحليلية بعد ذلك بألفي عام . والواقع ان ديكارت عندما افترض ان الهندسة يمكن ان تعالج بالجبر ، كان يتابع نفس المثل الأعلى العلمي الذي استهدفه الديالكتيك عند سقراط . وحين هدم ديكارت الفروض الخاصة بالهندسة ، وجد مبادىء أعم يبنى الهندسة عليها . وهذا بعينه هو الهدف الذي سعى اليه رياضيو الأكاديمية ، اما مدى

نجاحهم في بلوغه فهو أمر لن نعرفه أبدا .

إن كتاب « الاركان » لاقليدس هو رياضة بحتة بالمعنى الحديث ، ولقد تابع رياضيو الاسكندرية أبحاثهم لانهم كانوا مهتمين بتلك المشكلات ، وكانوا في ذلك سائرين على درب تراث الأكاديمية . ولا تظهر هذه السمة في أية حالة بنفس القدر من الوضوح الذي تظهر به عند إقليدس . إذ لا نجد لديه أبسط تلميح إلى أن الهندسة يمكن أن تكون مفيدة عمليا . وفضلا عن ذلك فان اتقان علم كهذا يقتضي مرانا ودأبا طويلا . وهكذا فعندما طلب ملك مصر الى إقليدس أن يعلمه الهندسة في دروس قليلة سهلة ، كان الرد المشهور الذي أجاب به هو أنه لا يوجد طريق ملكي الى الرياضيات .

غير ان من الخطأ الاعتقاد بأن الرياضيات لم تكن لها فائدة عملية . ومن الخطأ كذلك الاعتقاد بان المشاكل الرياضية لا تنشأ في أحيان كثيرة من مشاكل عملية . ولكن التنقيب عن أصل نظرية معينة شيء ، ومعالجتها في ذاتها شيء آخر . فهذان اهتمامان لا يميز بينهما الناس ، في كثير من الأحيان ، بما فيه الكفاية . فلا معنى لالقاء اللوم على اقليدس لانه لم يبد اهتماما كافيا بالظروف الاجتماعية للكشف الرياضي ، اذ ان هذا شيء لم يكن له ، ببساطة ، اهتمام به . فحين تُقدَّم اليه كمية معينة من المعرفة الرياضية ، أيا كانت الطريقة التي ظهرت بها هذه المعلومات ، فانه يمضي في طريق معالجتها ، ويضعها في ترتيب استنباطي دقيق . وهذا نوع من الممارسة العلمية لا تتوقف صحته على وضع المجتمع أو على أي شيء آخرَ ، بل إن هذه الملاحظات تنطبق على الفلسفة ذاتها . صحيح ،

بالطبع ، ان اوضاع العصر توجه أنظار الناس الى مشكلات معينة في الوقت الراهن بدلا من ان توجههم اليها في وقت سابق أو لاحق ، غير أن هذا لا يؤثر بأي حال في قيمة النظريات التي توضع لمواجهة هذه المشكلات .

وهناك اختراع آخر ينسب الى يودوكسس Eudoxus ، هو ما يسمى بطريقة الاستنفاد او الاستغراق ، وهي طريقة تستخدم في حساب المساحات التي تحدها أقواس أو منحنيات ، والهدف هنا هو استنفاد المكان المتاح عن طريق ملئه بأشكال أبسط يمكن معرفة مساحاتها بسهولة . وهذا بالضبط ، من حيث المبدأ ، هو ما يحدث في حالة حساب التكامل ، الذي كانت طريقة الاستنفاد في الواقع ممهدة له . ولقد كان أشهر رياضي استخدم طريقة الحساب هذه هو أرشميدس ، الذي لم يكن عظيما في ميدان الرياضيات فحسب ، بل كان أيضا مهندسا فذا وعالما بارزا في الفيزياء . وقد عاش في سراقوزة . . وذكر المؤرخ بلوتارك ان مهاراته الفنية ساعدته أكثر من مرة في حماية المدينة من ان تجتاحها جيوش الأعداء . وفي النهاية غزا الرومان صقلية بأكملها ، ومعها سراقوزة ، وسقطت المدينة في عام ٢١٢ ، وقتل أرشميدس خلال عملية التدمير التي اعقبت احتلالها . وتقول الأسطورة ان جنديا رومانيا طعنه فأرداه قتيلا ، في الوقت الذي كان يعكف فيه على حل مشكلة هندسية رسمها على الرمال في حديقته .

وقد استخدم أرشميدس طريقة الاستنفاد من أجل تربيع القطع الناقص والدائرة . فبالنسبة الى القطع الناقص ، يمكن الوصول الى صيغة عددية دقيقة عن طريق رسم عدد متعاقب الى ما لا نهاية من

المثلثات الأصغر فالاصغر . اما في حالة الدائرة فان الاجابة تتوقف على العدد الذي يمثل النسبة التقريبية ط ، وهو نسبة المحيط الى القطر . ولما كان هذا عددا اصم ، فان طريقة الاستنفاد يمكن استخدامها للوصول الى مقادير تقريبية لهذه النسبة ، وهكذا نضع أشكالا منتظمة داخلية وخارجية متعددة الأضلاع يزداد عدد أضلاعها بالتدريج ، بحيث تقترب اكثر فأكثر من المحيط . وتظل الأشكال الداخلية المتعددة الأضلاع التي نضعها أقل في محيطها دائما من الدائرة ، بينما تظل الاشكال الخارجية دائما أكثر ، غير ان الفرق يتضاءل بالتدريج مع ازدياد الاضلاع في العدد .

اما الرياضي العظيم الآخر في القرن الثالث فكان أبولونيوس Apollonius السكندري ، الذي اخترع نظرية القطاعات المخروطية ، وهنا أيضا نجد مثالا آخر للتخلي عن الفروض الخاصة ، اذ أن كل الأشكال المنحنية التي ترسم بين خطين مستقيمين تبدو في ظل هذه النظرية على أنها حالات خاصة لشيء واحد : هو القطع المخروطي .

اما بالنسبة الى الميادين الأخرى فان اعظم نجاح أحرزه اليونانيون كان على الأرجح في ميدان الفلك . وقد تحدثنا من قبل عن بعض هذه الانجازات عند مناقشتنا لفلاسفة متعددين . على أن أعظم وأعجب إنجاز تحقق في هذه الفترة هو كشف نظرية مركزية الشمس . اذ يبدو أن أرسطارخوس الساموسي ، وهو معاصر لاقليدس وأبولونيوس ، كان أول من عرض هذا الرأي عرضا كاملا مفصلا ، وإن كان من الجائز أنه كان معترفا به في الأكاديمية قرب نهاية القرن الرابع . وعلى أية حال فان شهادة ارشميدس ، الموثوق

بها ، تقول ان أرسطارخوس كان يعتنق هذه النظرية بالفعل . كما نجد أشارات إليها عند بلوتارك . وجوهر هذه النظرية هو القول إن الأرض والكواكب تدور حول الشمس التي تظل ثابتة هي والنجوم ، وأن الأرض تدور حول محورها مع سيرها في مدارها . وكان هراكليدس Heraclides ، وهو أكاديمي ينتمي الى القرن الرابع ، قد عرف أن الارض تدور حول محورها مرة في اليوم ، على حين أن بيضاوية المدار كانت كشفا ينتمي الى القرن الخامس . وعلى ذلك فلم تكن نظرية أرسطارخوس ابتكارا خالصا . ومع ذلك فقد كانت هناك خصومة ، بل عداوة ، تجاه هذا الخروج الجريء عن النظرة السائدة لدى الانسان العادي في ذلك الحين ، ولا بد ان نعترف بان خصومها كانوا يشتملون حتى على بعض الفلاسفة ، وذلك على الأرجح لأسباب اخلاقية في المحل الاول . ذلك لأن إزاحة الأرض عن مركز العالم لا بد ان تؤدي الى هدم المعايير الأخلاقية . وقد ذهب الفيلسوف كليانثس Cleanthes الى حد مطالبة اليونانيين بادانة أرسطارخوس بتهمة الضلال . وهكذا فان الآراء غير المألوفة عن الشمس والقمر والنجوم تكون لها في بعض الاحيان نفس خطورة الآراء الرافضة في السياسة . ويبدو أن أرسطارخوس أصبح بعد هذه الأزمة يعبر عن آرائه بقدر أكبر من التحفظ . وقد أدى الرأي القائل بأن الأرض تتحرك ، الى اثارة المشاعر الدينية في مناسبة أخرى مشهورة ، عندما اعتنق جاليليو نظرية كبرنيكوس . وينبغي ان نلاحظ أن كبرنيكوس قد اقتصر على إحياء او إعادة اكتشاف نظرية الفلكي اليوناني الذي عاش في ساموس . وهناك ملاحظة هامشية تحمل اسم أرسطارخوس في أحد مخطوطات كبرنيكوس ، تشهد على هذه الحقيقة على نحو قاطع . اما عن قياس الحجوم والأبعاد النسبية

في داخل النظام الشمسي ، فان النتائج لم تصل كلها الى نفس القدر من النجاح . فأفضل تقدير للمسافة بين الأرض والشمس كان يبلغ حوالي نصف المسافة الحقيقية . أما بعد القمر فقد تم حسابه بقدر معقول من الدقة . وتم التوصل الى قطر الأرض في حدود ١٦ في المائة من الرقم الصحيح ، وقد تحقق هذا الانجاز على يد إراتوستنيس Eratosthenes الذي كان أمينا لمكتبة الاسكندرية وكان ملاحظا علميا بارعا . فلكي يقيس محيط الأرض ، اختار نقطتين للملاحظة تقعان تقريبا على خط طول واحد . وكانت احدى النقطتين هي « سيني Syene » على مدار السرطان ، الذي تكون الشمس عنده في قمتها وقت الظهيرة ، وقد لاحظ ذلك عن طريق انعكاس الشمس في بئر عميقة . وعلى مبعدة أربعمائة ميل الى الشمال ، في الاسكندرية ، كان كل ما يلزم هو تحديد زاوية الشمس ، وهو أمر يسهل القيام به عن طريق قياس أقصر ظل لأحد الابراج . ومن هذه المعلومة يمكن بسهولة الاستدلال على محيط الارض وقطرها .

على أن الكثير من هذه المعلومات قد نُسي بسرعة ، وذلك أساسا لأنها كانت تتعارض مع المعتقدات الدينية في ذلك الحين . ومن المفهوم بوضوح ان الفلاسفة انفسهم قد أسهموا في ارتكاب هذا الخطأ ، اذ ان علم الفلك الجديد كان يهدد بالقضاء على النظرية الأخلاقية التي قالت بها الحركة الرواقية . وقد تدفع هذه الحقيقة المراقب المحايد الى ان يعلن ان الرواقية مذهب سيء ، ومن ثم ينبغي التخلي عنه . غير ان هذه نصيحة مثالية ، ومن المؤكد ان أولئك الذين تدان آراؤهم على هذا النحو لن يتخلوا عن موقعهم بلا قتال ، والواقع أن من أندر النعم ان يكون المرء قادرا على ان يعتنق رأيا معينا

باقتناع وتجرد في الوقت ذاته . وهذا ما يحاول الفلاسفة العلماء ، أكثر من غيرهم من البشر ، ان يدربوا انفسهم عليه ، وان كانوا في النهاية لا ينجحون فيه أكثر مما ينجح الانسان العادي . على ان الرياضيات من أفضل الوسائل التي تساعد على دعم هذا الاتجاه ، ومن هنا لم يكن من قبيل الصدفة ان كان عدد كبير من الفلاسفة رياضيين في الآن نفسه .

واخيرا ، فربما كان من واجبنا ان نؤكد ان الرياضيات بالاضافة الى ما تتميز به من بساطة مشكلاتها ووضوح تركيبها ، تفسح المجال لخلق الجمال ، والواقع ان اليونانيين كانوا يملكون حاسة استطيقية (جمالية) شديدة الرهافة ، إذا جاز لنا ان نستخدم بالنسبة اليهم تعبيرا لم يعرف الا في وقت متأخر : فقد صيغ لفظ « الاستطيقا » لأول مرة في القرن الثامن عشر ، على يد الفيلسوف الالماني باوبجارتن Baumgarten؛ وعلى أية حال فان الرأي الذي أعرب عنه الشاعر كيتس Keats حين قال ان الحقيقة هي الجمال ، هو رأي مستلهم من الروح اليونانية . وينطبق هذا أيضا على بناء البرهان الرياضي ، فالمفاهيم التي نستخدمها في هذا الميدان ، كالاحكام والايجاز ، هي مفاهيم ذات طابع جمالي .

الهلينية :

إذا كان الجزء الأول من القرن الخامس ق. م. قد شهد اليونانيين يحاربون الغزاة الفرس ، فان الجزء الاول من القرن الرابع قد أثبت أن امبراطورية الملك العظيم (ملك فارس) كانت عملاقا يرتكز على أقدام من الفخار . ألم يثبت « زينوفون » ان جماعة صغيرة من الجند

اليونانيين الذين أحسن تدريبهم وقيادتهم تستطيع الصمود في وجه جبروت الفرس ، حتى في أرضهم ذاتها ؟
وبحلول عهد الاسكندر الاكبر ، انتقل العالم اليوناني الى مرحلة الهجوم ، وخلال عشر سنوات قصار ، من ٣٣٤ الى ٣٢٤ ق.م. ، انهارت الامبراطورية الفارسية تحت أقدام الغازي المقدوني الشاب ، وأصبح العالم كله ، من اليونان الى باكتريا(*) ، ومن نهر النيل الى السند ، خاضعا خلال فترة قصيرة من الزمان لحاكم واحد هو الاسكندر ، الذي كان ينظر لنفسه على أنه حامل مشعل الحضارة اليونانية ، على الرغم من أنه كان في نظر اليونانيين أنفسهم مجرد قائد مقدوني منتصر . والواقع ان الاسكندر لم يكن فاتحا فحسب ، بل كان مستعمرا ايضا . فحيثما حملته جيوشه ، كان يؤسس مدنا يونانية تدار شئونها بأساليب يونانية ، وفي مراكز الحياة اليونانية هذه كان المستوطنون الاغريق او المقدونيون الأصليون ينصهرون مع السكان المحليين . وكان الاسكندر يشجع مواطنيه المقدونيين على الزواج من النساء الآسيويات ، ولم يجد غضاضة في أن يمارس بنفسه ما كان يحض عليه . ولكي تكون النسب محفوظة ، فقد اتخذ من اميرتين فارسيتين زوجتين له .

على أن امبراطورية الاسكندر كانت ، من حيث هي دولة ، شيئا عارضا زائلا . فبعد موته توصل قواد جيوشه آخر الأمر الى تقسيم مناطق الامبراطورية الى ثلاثة أجزاء ، فوقع الجزء الاوروبي او الانتيجوني[1] من الامبراطورية في فترة تزيد قليلا عن المائة العام ، في

(*) مملكة قديمة في جنوب غرب آسيا ، تنتمي الى الامبراطورية الايرانية ، وهي على الأرجح اصل اقليم « بختيار » الحالي .
(المترجم)

---

(١) نسبة الى خليفة الاسكندر الذي كان يحكم هذا الجزء .

أيدي الرومان ، وتفككت أوصال المملكة الآسيوية أو السيلوسية Seleucid [٢] واستولى عليها الرومان في الغرب والبارثيون[٣] Parthians وغيرهم في الشرق . اما مصر البطلمية فقد أصبحت رومانية في عهد اغسطس . غير أن الفتح المقدوني أحرز مزيدا من النجاح من حيث هو ناقل للمؤثرات اليونانية . فقد اخذت الحضارة اليونانية تصب في آسيا ، وأصبحت اللغة اليونانية هي لغة الثقافة في كل مكان ، وتطورت بسرعة فأصبحت هي اللغة الشائعة للتبادل التجاري ، تماما كما حدث للغة الانجليزية في العقود الاخيرة . وهكذا فان الانسان ، في حوالي عام ٢٠٠ ق.م. ، كان يستطيع ان يتكلم اليونانية من بوابة هرقل حتى نهر الكنج[٤] .

وهكذا أصبح علم الاغريق وفلسفتهم ، والأهم من ذلك فنهم ، يمارس تأثيره على الحضارات الشرقية القديمة ، وتشهد الآثار الباقية من العملات والاواني ، والمباني والتماثيل ، وكذلك المؤثرات الأدبية الى حد أقل ، على هذا الغزو الثقافي ، وبالمثل فان الشرق مارس تأثيرا جديدا على الغرب ، ولكن هذا التأثير ، كانم اقرب الى التراجع والانتكاس ، إذ يبدو أن ما استحوذ على خيال اليونانيين أكثر من اي شيء آخر في ذلك الحين كان التنجيم البابلي . وهكذا كان العصر الهلينستي ، برغم كل ما فيه من توسع علمي وثقافي ، أشد ايغالا في الخرافة من العصور الكلاسيكية بكثير . وهذا أمر يحدث مثله في عصرنا هذا وأمام اعيننا ، فعندما كنت شابا ، كان التنجيم مقتصرا على قلة من المختلين المهووسين ، اما اليوم فان هذا المرض قد

---

(٢) نسبة الى اسرة من الحكام اليونانيين تعاقبت على حكم هذا الجزء .

(٣) شعب قديم كان يسكن اقليا في جنوب شرقي بحر قزوين ، وهو من الشعوب الايرانية .

(٤) اي من جبل طارق حتى الهند .

(المترجم)

اصبح له من القوة ما يكفي لاقناع المهيمنين على الصحافة الشعبية بان يخصصوا أعمدة لما تضمره النجوم . وربما لم يكن ذلك بالأمر المستغرب . ذلك لأن العصر الهلينستي بأسره كان ، حتى مجيء الرومان ، غير منضبط ولا مستقر ولا آمن ، وكانت جيوش المرتزقة التي تنتمي الى الجماعات المتنازعة تعيث فسادا في المناطق الريفية من آن لآخر ، اما المدن الجديدة التي بناها الاسكندر فكانت تفتقر سياسيا الى استقرار المستعمرات الأقدم عهدا ، التي كانت تجمعها روابط تقليدية بوطنها الأم ، وكان الجو العام في ذلك العصر يفتقر الى الشعور بالأمان ، اذ كانت امبراطوريات جبارة قد زالت ، وكان خلفاؤ ها يتقاتلون على السيطرة في جو متقلب . وهكذا فان تقلب الأحوال قد انتقل الى نفوس الناس بطريقة لا لبس فيها ولا غموض .

اما من الوجهة الثقافية ، فقد انتشر التخصص على نحو متزايد . وعلى حين ان كبار الشخصيات في العصر الكلاسيكي كانوا يستطيعون ، بوصفهم أفرادا في دولة المدينة ، أن ينتقلوا بين موضوعات شتى ، حسبما تقتضيه الظروف ، فان باحثي العالم الهلينستي كانوا يقتصرون على ميدان واحد محدد . وانتقل مركز البحث العلمي من اثينا الى الاسكندرية ، وهي انجح مدن الاسكندر الجديدة ، وملتقى العلماء والكتاب من كافة أرجاء العالم . فكان الجغرافي إراتوسثنيس ، خلال بعض الوقت ، أمينا عاما لمكتبة الاسكندرية الكبرى . كما كان اقليدس يعلم الرياضيات ، وكذلك فعل أبولونيوس ، على حين ان أرشميدس قد تعلم هناك . أما من الوجهة الاجتماعية فان اساس الحياة المستقرة قد تزعزع بنمو عدد العبيد بين السكان . ولم يكن في استطاعة الأحرار ان ينافسوا العبيد بسهولة في الميادين التي اعتادوا العمل فيها . ومن

هنا كان الشيء الوحيد الذي يمكنهم ان يفعلوه هو ان يصبحوا جنودا مرتزقة ، آملين أن يشتركوا في غزوة تتيح لهم الثراء عن طريق السلب والنهب . وعلى حين ان اتساع نطاق التأثير اليوناني قد علم الناس مثلا عليا أوسع نطاقا مما تعلموه في دولة المدينة ، فلم يكن هناك رجل أو قضية لهما من القوة ما يجعل البقايا المبعثرة لعالم الاسكندر تلتف حولهما .

ولقد ادى الاحساس المتأصل بانعدام الامان الى الاقلال من الاهتمام بالشئون العامة ، والى هزال عام في الكيان العقلي والاخلاقي ، واذا كان اليونانيون القدماء قد تهاونوا في المشاركة في مشاكل عصرهم السياسية ، فان يونانيي العصر الهلينستي قد تهاونوا على نفس النحو . وفي النهاية كان على الرومانيين ، بما عرف عنهم من عبقرية التنظيم ، ان يصنعوا من الفوضى نظاما ، وان ينقلوا حضارة اليونان الى العصور التالية .

وبانتهاء العصر الذهبي لدول المدن ، أصيب العالم اليوناني بهبوط عام في نضارته وحيويته ، والواقع أنه إذا كانت هناك صفة بارزة يشترك فيها كل الفلاسفة الاثينيين الكبار ، فهي موقفهم الايجابي المقبل على الحياة . فلم يكن العالم في نظرهم مكانا سيئا للعيش ، والدولة يمكن الاحاطة بجميع اطرافها في لمحة واحدة . وقد اتخذ ارسطو من هذه الصفة ، كما رأينا ، واحدة من صفات مدينته المثلى ، غير ان التوسع المقدوني أدى الى زعزعة هذه النظرة السعيدة الراضية ، وانعكس ذلك في كل الاتجاهات الفلسفية السائدة في تلك الايام على صورة تشاؤم شامل واحساس بانعدام الأمان . اما الشعور بالثقة الذاتية ، الذي كان يتملك المواطنين الارستقراطيين من امثال افلاطون ، فقد اختفى الى غير رجعة .

ويمكن القول بمعنى معين ان موت سقراط كان هو الحد الفاصل في

الثقافة اليونانية . صحيح ان اعمال افلاطون ستظهر بعد ذلك ، غير أننا نشعر بالفعل بأننا بدأنا نهبط الى وديان الثقافة الهلينستية . وبدأ يظهر في الفلسفة عدد من الحركات الجديدة ، أولاها ترتبط مباشرة بانتيسثنيس ، وهو أحد تلاميذ سقراط . ويرتبط اسم انتيسثنيس باحدى المفارقات في التراث الايلي ، وهي المفارقة التي تقول ان من المستحيل اصدار احكام ذات معنى . فاما ان تقول : أهي أ ، وهو حكم صحيح ولكنه لا يستحق ان يقال ، واما أن تقول أ هي ب ، ولما كانت ب ليست هي أ ، فلا بد ان يكون الحكم باطلا . فلا عجب اذن ان يفقد انتيسثنيس ثقته بالفلسفة ، ويعتزل في أخريات أيامه حياة الطبقة العليا التي كان يحياها ، ويعيش الحياة البسيطة للناس العاديين . وقد تمرد على عادات عصره ، وكان يتمنى ان يعود الى حياة بدائية لا تشوبها شائبة من أعراف المجتمع المنظم وقيوده .

وكان من تلاميذه ديوجين Diogenes الذي كان مواطنا لسينوبي ، وهي مستوطنة يونانية على شاطىء الأوكسين Euxine ، ومنه استمدت الحركة الجديدة طابعها . وقد عاش ديوجين حياة تماثل حياة الكلب في بدائيتها ، مما اكسبه لقب « الكلبي cynic » ، وتقول الأسطورة انه عاش في حوض ، وان الاسكندر جاء مرة ليزور هذا الرجل المشهور ، فسأله ان يبدي أية رغبة وسوف يحققها له ، فكان الجواب : « لا تحجب عني النور » ، وقد بلغ من إعجاب الاسكندر به انه رد قائلا : « لو لم أكن الاسكندر لكنت ديوجين » .

وكان جوهر التعاليم الكلبية هو الانصراف عن المتع الدنيوية والتركيز على الفضيلة بوصفها الشيء الوحيد الجدير بان نمتلكه ، ومن الواضح ان هذه إحدى الأفكار الموروثة عن مذهب سقراط ، غير انها تمثل رد فعل سلبيا الى حد ما على احداث العالم . صحيح أنه كلما ضعفت روابط المرء بالعالم قل احتمال اصابته بالأذى أو خيبة

الامل ، غير أن مثل هذه المنابع لا يُتوقع منها أن تلهم المرء أي شيء يزيد عن ذلك ، ولقد تحول المذهب الكلبي بمضي الوقت الى تراث قوي واسع الانتشار ، وأصبح له في القرن الثالث ق. م. تأييد شعبي واسع في جميع أرجاء العالم الهلينستي . وبالطبع فان كل ما يعنيه ذلك هو ان شكلا متدهورا من التعاليم الكلبية أصبح يعبر بصدق عن الأوضاع الأخلاقية للعصر ، وكان ذلك نوعا من الموقف الانتهازي من الحياة ، يغترف منها بكلتا يديه إن كان هناك ما يؤخذ ولكنه لا يشكو في اوقات العسر ، ويستمتع بالحياة حين يمكن الاستمتاع بها ، ولكنه يقبل صروف الدهر بغير اكتراث . ومن هذا التطور للمذهب اكتسبت كلمة cynical معناها المذموم ، غير ان الكلبية من حيث هي حركة فلسفية لم يكن فيها من الاستقلال والتلقائية ما يكفي لكي تستمر بذاتها ، وانما أدمج مضمونها الاخلاقي في المدرسة الرواقية ، التي سنتحدث عنها بعد قليل .

وهناك نتاج آخر ، مختلف الى حد ما ، لفترة التدهور الفلسفي هذه ، هو حركة الشكاك ، واذا كان اسم هذه الحركة مستمدا من مجرد الشك او الارتياب ، فان المذهب ، بوصفه فلسفة ، يرتفع بالشك الى مرتبة العقيدة الراسخة . فهو ينكر ان يكون في وسع أي شخص ان يعرف أي شيء معرفة يقينية ، ولكن المشكلة بالطبع هي ان المرء يود ان يعرف من أين جاء الفيلسوف الشكاك بهذه المعلومة . فكيف يعرف ان الأمر كذلك اذا كان موقفه ينكر صراحة إمكان المعرفة ؟ إن هذا نقد يصبح منطبقا بمجرد ان نحول طابع الشك في آرائنا إلى مبدأ . اما إذا كان الهدف من هذا الشك هو أن يذكرنا بفائدة الحذر ، فان هذا وضع صحي لا حرج عليه .

ولقد كان أول الفلاسفة الشكاك هو بيرون Pyrrho ، من بلدة إليس Ellis ، الذي طاف العالم مع جيوش الاسكندر ، ولم تكن

التعاليم الشكاكة شيئا جديدا ، لأننا رأينا الفيثاغوريين والايليين من قبل يثيرون الشكوك حول إمكان الثقة في الحواس ، على حين أن السفسطائيين استحدثوا مفاهيم مماثلة اتخذوها اساسا لنسبيتهم الاجتماعية والاخلاقية ، غير ان احدا من هؤلاء المفكرين لم يجعل من الشك في ذاته قضية رئيسية . وعندما كان كتاب القرنين السابع عشر والثامن عشر يتحدثون عن الفلاسفة البيرونيين ، كانوا يقصدون شكاكا من هذا النوع . اما بيرون نفسه فلانكاد نعرف عنه شيئا ، غير أن تلميذه تيمون Timon يبدو أنه أنكر إمكان الوصول الى المبادىء الأولى للاستنباط . ولما كان التفسير الأرسطي للبرهان العلمي يرتكز على المبادىء الأولى ، فقد كان ذلك هجوما خطيرا على أتباع ارسطو . وهذا هو السبب الذي جعل مدرسية العصور الوسطى تعادي الفلسفة البيرونية الى هذا الحد . اما العرض الذي قدمه سقراط لمنهج الفرض والاستنباط فلا يتأثر بهجوم الشكاك ، وهكذا فان إحياء العلم في القرن السابع عشر كان يتباعد عن أرسطو ويعود الى أفلاطون .

وبعد أن مات تيمون في عام ٢٣٥ ق.م. لم يعد مذهب الشك بدوره مدرسة مستقلة ، وانما اندمج في الأكاديمية ، التي ظلت تتمسك بطابع من الشك قرابة مائتي عام . وكان ذلك بطبيعة الحال تشويها للتراث الأفلاطوني . صحيح أننا نجد عند أفلاطون فقرات لو انتزعت من سياقها لبدت وكأنها دعوة الى التخلي عن اية محاولة للتفكير البناء ، ويتمثل ذلك في الألغاز الجدلية في محاورة « بارمنيدس » ، غير أن الجدل عند أفلاطون ليس أبدا غاية في ذاته ، ولا يمكن تحريفه بمعنى شكي إلا إذا أسيء فهمه على هذا النحو . ومع ذلك ، ففي عصر كانت الخرافات قد بدأت تغرقه ، يمكن القول إن

الشكاك قد أدوا خدمة جليلة بوصفهم فاضحين لهذه الخرافات ، ولكنهم في الوقت ذاته كان يمكن ان يقرروا ممارسة بعض الطقوس الخرافية دون ان يشعروا داخليا بأنهم ملتزمون بها . وهذا الموقف السلبي الكامل هو الذي جعل حركة الشك ، بوصفها مذهبا ، تتجه الى ان تجعل من معتنقيها جيلا يعرب عن ازدرائه بغير حماس ، ويتميز بالذكاء اكثر مما يتميز بالسداد .

وخلال القرن الأول ق.م. عاد مذهب الشك ليصبح مرة اخرى تراثا مستقلا ، والى هذا المذهب الشكي المتأخر ينتمي لوسيانLucian المفكر الساخر في القرن الثاني الميلادي ، وسكستوس امبريقوس Sextus Empiricus ، الذي ظلت أعماله باقية . غير أن مزاج العصر كان يحتاج آخر الامر الى نسق من المعتقدات اكثر تحديدا وأبعث على الراحة والاطمئنان . وهكذا فان نمو النظرة القطعية الجازمة أخذ يطغى على فلسفة الشك .

* * *

ان المرء حين يقارن بين التأملات الفلسفية للعصر الهلينستي ونظائرها في التراث الاثيني العظيم وفي الفلسفات السابقة له ، لا بد ان يلفت نظره موقف التراخي والعناء الذي يميز عصر التدهور . فقد كانت الفلسفة في نظر المفكرين القدامى مغامرة ، تحتاج الى يقظة الرائد وشجاعته . وصحيح ان الفلسفات اللاحقة بدورها يمكن ان يقال عنها انها اقتضت من ممارسيها شجاعة ، غير ان هذه اصبحت شجاعة الاستسلام والتحمل بصبر ، بدلا من ذلك الاقدام الجريء الذي يتميز به المستكشف ، فقد اصبح الناس ، في ذلك العصر الذي تهاوت فيه أركان المجتمع القديم ، يلتمسون الأمان ، واذا لم يتيسر لهم الحصول عليه بسهولة ، جعلوا من الصمود للمصاعب التي لا يمكن تجنبها فضيلة . ويظهر ذلك أوضح ما يكون في المدرسة

الفلسفية لأبيقور Epicurus .

ولقد أبيقور في عام ٣٤٢ ق.م. لأبوين أثينيين ، وعندما بلغ الثامنة عشرة انتقل من ساموس الى أثينا ، ثم رحل بعد وقت قصير الى آسيا الصغرى ، حيث بهرته فلسفة ديمقريطس . وبعد ان تجاوز سن الثلاثين بقليل أسس مدرسة كان مقرها أثينا منذ عام ٣٠٧ ق.م. حتى وفاته في عام ٢٧٠ ق.م. وكانت المدرسة اشبه بجماعة صغيرة تعيش في بيته وأرضه . وتسعى بقدر الامكان الى الانعزال عن صخب الحياة الخارجية ونزاعاتها ، وقد ظلت الأمراض تداهم أبيقور طوال حياته ، فتعلم كيف يتحملها دون ان يشكو . وهكذا كان الهدف الرئيسي لمذهبه هو بلوغ حالة من الطمأنينة لا يعكر صفوها شيء .

إن الخير الاسمى عند أبيقور هو اللذة ، ولولاها لكانت الحياة السعيدة مستحيلة . وتشمل اللذات التي كان يعنيها ، ملذات الجسم وملذات العقل معا . اما الأخيرة فقوامها تأمل الملذات الجسمية ، وهي ليست أسمى من الأولى بأي معنى حقيقي . ومع ذلك فلما كانت لدينا سيطرة أكبر على اتجاه أنشطتنا العقلية ، فاننا نستطيع الى حد ما ان نختار موضوعات تأملنا ، على حين ان انفعالات الجسم تُفرض علينا الى حد بعيد ، وهنا تكمن الميزة الوحيدة للملذات العقلية . وتبعا لهذا الرأي فان الانسان الفاضل يحصر همه في السعي الى ملذاته .

هذه النظرية العامة تؤدي الى ظهور مفهوم للحياة الخيرة يختلف كل الاختلاف عن مفهوم سقراط وأفلاطون ، ويتجه كلية الى الابتعاد عن الفاعلية والمسئولية ، وبطبيعة الحال فان سقراط كان ينظر بالفعل الى حياة التأمل العقلي على أنها أفضل حياة على الاطلاق . غير

أن ذلك لم يكن يعني عنده الانعزال والعزوف ، بل ان من صميم واجبات الصفوة ان يقوموا بدور فعال في ادارة دفة الشئون العامة . كذلك كان افلاطون متشبعا بقوة بهذا الاحساس بأداء الواجب . فالفيلسوف الذي خرج من الكهف ينبغي ان يرجع ويساعد على تحرير أولئك الذين لا يملكون ما يملكه من نفاذ البصيرة . وكان اقتناعه هذا هو الذي دفعه الى القيام بمغامراته في صقلية . اما عند أبيقور فلا يتبقى شيء من فاعلية الحياة ونشاطها . صحيح انه يميز بين اللذات الايجابية والسلبية ، ولكنه يعطي الأولوية للثانية ، اما اللذة الايجابية فتمارَس في السعي الى غاية تنطوي على لذة ، بدافع الرغبة في الشيء الذي نفتقر اليه . وما ان يتم بلوغ الهدف ، حتى تتحقق لذة سلبية في غياب أية رغبة أخرى . انه انتشاء تخديري بحالة من الاكتفاء والتشبع .

وفي وسع المرء ان يفهم ان هذا النوع من اخلاق الحذر والفطنة كان مطلوبا في عصر يعاني من انعدام الاستقرار واليقين في الحياة . اما من حيث هو ايضاح لطبيعة الخير ، فهو بلا شك أحادي الجانب الى ابعد حد . فهو يغفل ، من بين ما يغفله ، ان غياب الرغبة او الشعور الشخصي سمة للسعي الايجابي الى المعرفة بالذات ، ولقد كان سقراط على حق تماما حين ذهب الى ان المعرفة خير . ذلك لأن السعي المتجرد الى الفهم هو الذي يجعلنا نصل الى ذلك النوع من اليقظة المنزهة التي كان يبحث عنها ابيقور .

غير ان مزاج ابيقور الشخصي أدى به الى أن يكون اقل اتساقا مما توحي به آراؤه الأقرب الى التقشف . فقد كان يقدر الصداقة فوق كل شيء اخر ، على الرغم من ان الصداقة لا يمكن ان تعد ، كما هو واضح ، ضمن اللذات السلبية ، اما ان كلمة « الابيقوري » أصبحت تستخدم علامة على حياة الترف والمتعة ، فذلك يرجع الى

ان قدرا كبيرا من الافتراء قد حل بأبيقور على أيدي معاصريه من الرواقيين وخلفائهم ، الذين استنكروا ما بدا لهم انه نظرة الى الحياة مفرطة في المادية لدى الأبيقوريين . وهذا رأي يزداد خطؤه وتضليله وضوحا اذا أدركنا ان مجموعة الأبيقوريين كانت تحيا بالفعل حياة متقشفة .

لقد كان أبيقور ماديا بمعنى أنه كان يؤمن بالمذهب الذري عند ديمقريطس . غير انه لم يأخذ بالرأي القائل ان حركة الذرات تحكمها قوانين صارمة . ففكرة القانون ، كما أوضحنا من قبل ، مستمدة في الأصل من المجال الاجتماعي . ولم تطبق على أحداث العالم الطبيعي الا فيما بعد . والدين بدوره ظاهرة اجتماعية ، ومن هنا فان هذين الاتجاهين الفكريين يتلاقيان في قولهما بمفهوم الضرورة . فالآلهة هي المشرّعة النهائية للقوانين . وهكذا فان ابيقور ، في رفضه للدين ، اضطر الى استبعاد قانون الضرورة الصارم بدوره . وعلى ذلك فان الذرات عند أبيقور يُسمح لها بقدر معين من الاستقلال التلقائي ، وان كانت أية عملية معينة ما إن تبدأ في الحدوث حتى يصبح مجراها التالي متمشيا مع القوانين ، كما هي الحال عند ديمقريطس .

اما عن النفس فانها لا تعدو ان تكون نوعا من المادة تختلط جزيئاته بالذرات المكونة للجسم . ويفسرّ الاحساس بانه تصادم انبعاثات من الأشياء مع ذرات النفس ، وحين يحل الموت ، تفقد ذرات النفس تماسكها مع الجسم وتتبعثر ، فتظل باقية بوصفها ذرات ، ولكنها لا تعود قادرة على الاحساس ، وعلى هذا النحو يثبت ابيقور ان الخوف من الموت امر يتنافى مع العقل ، لان الموت ذاته ليس شيئا يمكننا ان نجربه . وعلى الرغم من انه كان يعارض الدين بشدة ، فانه لم يرفض فكرة وجود الآلهة ، غير أن وجودها لا يزيد حياتنا خيرا أو

شرا ، ذلك لأن الآلهة ذاتها تمارس المبادىء الابيقورية بكل شغف ، ومن ثم فهي لا تكترث بمشاكل البشر ، ولا تفرض ثوابا او عقابا . ومجمل القول ان من واجبنا ان نسلك سبيل الحرص والاعتدال بهدف بلوغ حالة من التوازن الذي لا يعكره شيء ، وهو أرفع اللذات ، ومن ثم فهو الخير الأسمى .

على ان الأبقورية ، على خلاف المدارس الاخرى ، لم تصنع تراثا علميا ، وقد ظلت اتجاهاتها الفكرية التحررية ، ومعارضتها للممارسات الخرافية ، تلقى احتراما بين صفوة مختارة من الطبقات العليا في اوائل عهد الامبراطورية الرومانية ، على الرغم من ان الرواقية اخذت تحل محلها بالتدريج ، حتى على المستوى الاخلاقي ، ولا يظهر بعد ذلك في التراث الابيقوري الا اسم واحد مشهور هو اسم الشاعر الروماني لوكريتيوس Lucretius ،الذي عاش من عام ٩٩ حتى عام ٥٥ ق . م. اذ قدم لوكريتيوس عرضا للمذهب الابيقوري في كتاب شعري مشهور اسمه « في طبيعة الاشياء »(De rerum natura). اما اقوى الحركات الفلسفية تأثيرا ، من بين المذاهب التي ازدهرت في العصر الهلينستي ، فهي الرواقية . ولقد كانت الرواقية مذهبا اضعف ارتباطا بأرض اليونان الأصلية من المدارس الأثينية الكبرى ، ولذلك كان البعض من اشهر ممثليها شرقيين ، وفيما بعد كانوا من الرومان الغربيين ، وكان مؤسس الحركة فينيقيا قبرصيا اسمه زينون ، لا نعرف تاريخ مولده بالضبط ، ولكنه يقع خلال النصف الثاني من القرن الرابع ق. م. وقد انتقل في شبابه أولا الى أثينا ، لمتابعة الأعمال التجارية لأسرته ، وهناك ظهرت ميوله الفلسفية ، فتخلى عن التجارة وانشأ بعد مدة مدرسة خاصة به . وكان من عادته ان يحاضر في رواق بويكيلي Stoa Poikile وهو ممر مسقوف ومصبوغ بألوان متعددة ، ومن هنا جاء اسم المذهب الرواقي Stoicism

استمرت الفلسفة الرواقية زهاء خمسة قرون وخلال هذه المدة طرأت على تعاليمها تغيرات كبيرة . غير ان ما يجمع الحركة كلها هو تعاليمها الأخلاقية التي ظلت على ما هي عليه طوال الوقت . ويرجع أصل هذا الجانب في الرواقية الى الطريقة السقراطية في الحياة ، وهكذا كانت الفضائل التي يقدّرها الرواقيون هي الشجاعة في مواجهة الخطر والألم ، وعدم الاكتراث بالاوضاع المادية . وكان هذا التأكيد لأهمية قوة التحمل والتنزه هو الذي أضفى على كلمة « الرواقي » معناها الحديث .

إن الرواقية ، من حيث هي نظرية أخلاقية ، تبدو نظاما صارما لا لون له ، إذا ما قورن بنظريات العصر الكلاسيكي . غير أنها نجحت ، من حيث هي مذهب ، في اجتذاب عدد من الأتباع يفوق ما اجتذبه مذهب افلاطون وأرسطو . ومن الجائز ان تأكيد افلاطون للمعرفة بوصفها الخير الاسمى لم يكن يُقبل بسهولة بين أناس كانوا منغمسين في الحياة العملية . وعلى أية حالة فقد كان المذهب الرواقي هو الذي استحوذ على خيال الملوك والحكام الهلينستيين . أما مسألة إن كان هذا يكفي لتحقيق آمال سقراط في ان يصبح الفلاسفة ملوكا والملوك فلاسفة ، فهذا أمر مشكوك فيه .

ولم يتبق لنا شيء من أعمال الرواقيين الأوائل إلا على شكل شذرات ، وان كان من الممكن تكوين فكرة معقولة عن تعاليمهم عن طريق تجميعها ، ويبدو أن اهتمام زينون كان أخلاقيا في المحل الاول ، ومن المسائل الرئيسية التي ظلت تشغل الاهتمام طوال عهد الفلسفة الرواقية ، مشكلة الحتمية وحرية الارادة ، وهي مسألة فلسفية كبرى ظلت تحتفظ بقدر من الحيوية جعلها موضوعا لاهتمام الفلاسفة عبر العصور حتى يومنا هذا . ففي رأي زينون ان الطبيعة خاضعة بدقة لحكم القانون . ويبدو ان نظريته الكونية قد استلهمت

آراء الفلاسفة السابقين لسقراط أساسا . فقد كان زينون يرى ، مثل هرقليطس ، ان المادة الأصلية هي النار ، ومنها تنفصل العناصر الأخرى بمضي الوقت ، وذلك على نحو يشبه نظريات أنكساجوراس الى حد ما . وفي النهاية يحدث حريق شامل ، ويعود كل شيء الى النار الأصلية ، وتبدأ الامور كلها سيرتها من جديد ، كما في نظرية الدورات عند انبادقليس . اما القوانين التي يسير العالم في مجراه وفقا لها فتصدر عن سلطة عليا تحكم التاريخ في كافة تفاصيله،فكل شيء يحدث من اجل هدف معين ، على نحو مقدَّر مقدما . اما الفاعلية العليا او الالهية فلا تعد شيئا خارجا عن العالم ، وانما هي تسري فيه ، كالماء حين يتسرب في الرمال . وهكذا فان الله قوة كامنة ، يحيا جزء منها داخل كل كائن بشري ، وقد أصبح هذا الاتجاه في التفكير مشهورا في العصر الحديث بفضل الكتابات الفلسفية لاسبينوزا الذي تأثر بالتراث الرواقي .

وأسمى خير هو الفضيلة ، التي يكون قوامها هو العيش في وحدة مع العالم،ولكن ينبغي الا نتصور هذه الفكرة على أنها تحصيل حاصل ، على أساس ان كل ما يوجد لا بد ان يكون في وحدة مع العالم ، بل ان المقصود هنا هو توجيه إرادة الشخص بحيث تمتزج بالطبيعة بدلا من ان تعارضها ، اما النعم الدنيوية فلا تعد ذات قيمة كبيرة . فقد يحرم طاغية انسانا من كل الاشياء الخارجية التي يملكها ، بل حتى من الحياة ، ولكنه لا يستطيع ان يسلبه فضيلته ، التي هي ملك له متأصل فيه ، يستحيل انتزاعه منه ، وهكذا نصل الى النتيجة القائلة ان الانسان حين يرفض المطالب الزائفة للخيرات الخارجية ، تصبح حريته كاملة ، لان فضيلته ، التي هي وحدها الشيء الجدير بالاهتمام ، لا يمكن ان يؤثر فيها اي ضغط خارجي .

وعلى الرغم مما تثيره هذه الآراء من اعجاب بوصفها قواعد لحياة

كريمة ، فان في المذهب اخطاء خطيرة من حيث هو نظرية أخلاقية ، وذلك لأنه اذا كان العالم يحكمه القانون ، فلا جدوى من ان تعظ الناس بان الفضيلة تعلو على كل شيء ، اذ ان السبب الوحيد الذي جعل الفضلاء فضلاء هو ان الامور كان ينبغي ان تكون على هذا النحو ، وكذلك الحال في الأشرار ، وماذا نقول عندئذ عن الألوهية التي تدبر للشر مقدما ؟ ان الاقتراح الذي تقدم به افلاطون في احد مواضع « الجمهورية » والقائل ان الله هو فاعل الخير وحده في العالم ، لن يجدي هنا فتيلا . ويمكننا ان نوجه اعتراضات مماثلة الى اسبينوزا وليبنتس(*) اللذين يحاولان تجنب الصعوبة بالقول ان العقل البشري عاجز عن ادراك ضرورة الاشياء ككل ، على حين ان كل شيء مرتب على افضل نحو في احسن عالم ممكن .

ولكن،بغض النظر تماما عن الصعوبات المنطقية في النظرية ، فيبدو ان هناك اخطاء واقعية واضحة . ذلك لأن من حقنا ان نخشى الا يكون البؤس بوجه عام مؤديا الى رفع شأن الفضيلة او اعلاء الروح . وفضلا عن ذلك فان من الاكتشافات الباعثة للاسى في هذا العصر التقدمي الذي نعيش فيه ، ان من الممكن باستخدام المهارة اللازمة تحطيم ارادة اي شخص تقريبا ، مهما كانت صلابة معدنه . ولكن الامر الذي تصدق فيه الرواقية بحق هو ادراكها ان الفضيلة،من حيث هي خير داخلي ، اهم بمعنى ما من كل ما عداها . فمن الممكن

(*) اعتقد ان الجميع بين اسبينوزا وبين ليبنتس في حكم واحد من هذا النوع فيه قدر كبير من عدم الانصاف للأول ، ذلك لان كل ما قاله المؤلف بعد ذلك ينطبق على ليبنتس وحده ، الذي ألف كتابا مستقلا ينفي فيه وجود الشر في ظل العناية الالهية (Theodicee) اما اسبينوزا فكانت هذه المشكلة غير قائمة اصلا بالنسبة اليه ، لانه رفض تشبيه الالوهية بالانسان ، ولم يكن يؤمن بأن لكلمة الشر او الخير معنى على المستوى الكوني المطلق .

(المترجم)

دائما ان نعوّض بقدر معين ما يضيع من الممتلكات المادية ، اما اذا فقد المرء احترامه لذاته ، فانه ينحط الى ما دون مستوى البشر .

اما اول عرض منهجي للمذهب الرواقي فيقال انه يرجع الى كريسبوس Chrysippus (٢٨٠ - ٢٠٧ ق.م.) وان كانت مؤلفاته لم يبق منها شيء . في هذه المرحلة كان الرواقيون يبدون اهتماما اكبر بالمنطق واللغة ، فصاغوا نظرية القياس الشرطي والانفصالي ، واكتشفوا علاقة منطقية هامة تسمى في المصطلح الحديث بالتضمن (أو اللزوم) المادي . تلك هي العلاقة بين القضيتين في الحالة التي لا تكون فيها الأولى صادقة والثانية كاذبة . فلنتأمل القضية : « اذا هبط البارومتر (مقياس الضغط الجوي) نزل المطر . » هنا نجد العلاقة بين عبارة « هبط البارومتر » وعبارة « نزل المطر » علاقة لزوم مادي . كذلك اخترع الراقيون مصطلحات للنحو الذي اصبح لأول مرة على أيديهم ميدانا للبحث العلمي المنظم . فأسماء الحالات النحوية اختراع رواقي . وقد وصلت الترجمات اللاتينية لهذه الحالات الى اللغات الاجنبية الحديثة عن طريق النحويين الرومان ، وما زالت تستخدم حتى اليوم .

ولقد اكتسبت التعاليم الرواقية مكانة قوية في روما بفضل الجهود الادبية للفيلسوف شيشرون Cicero الذي درس على الفيلسوف الرواقي بوزيدونيوس Posidonius . وكان هذا الاغريقي القادم من سوريا قد قام باسفار كثيرة وأسهم في ميادين متعددة ، منها ميدان الفلك الذي تحدثنا عن بحوثه فيه من قبل ، ومنها ميدان التاريخ الذي واصل فيه أعمال المؤرخ بوليبيوس Polybius . اما موقفه الفلسفي فكان فيه جانب من تراث الاكاديمية القديم ، في وقت كانت فيه الاكاديمية ذاتها قد اصبحت خاضعة لتأثير الشكاك ، كما ذكرنا من قبل .

وعلى الرغم من أن ممثلي الرواقية المتأخرين كانوا ، من الوجهة الفلسفية ، أقل أهمية ، فقد بقيت لنا كتابات ثلاثة منهم كاملة ، كما أننا نعرف معلومات كثيرة عن حياتهم . ورغم أن اوضاعهم الاجتماعية كانت تتفاوت بشدة ، فإن فلسفاتهم كانت متشابهة الى حد بعيد . هؤلاء هم سنكاSeneca عضو مجلس الشيوخ الروماني الذي كان ينحدر من أصل أسباني ، وابكتيتوس Epictetus العبد اليوناني الذي أُعتق في عهد نيرون ، وماركوس أوريليوس Marcus Aurelius الامبراطور الذي ينتمي الى القرن الثاني الميلادي ، وكلهم كتبوا مقالات أخلاقية تسري فيها الروح الرواقية .

ولد سنكا عام ٣ ق. م. أو حوالي ذلك ، وكان ينتمي الى أسرة أسبانية ميسورة الحال ، انتقلت الى العيش في روما . ومارس العمل السياسي حتى احتل منصبا وزاريا ، ولكن الاقدار تربصت له في عهد كلاوديوس Claudius ، الذي كانت شخصيته ضعيفة ، ورضخ لرغبة زوجته ميسالينا Messalina حين طلبت اليه ان ينفي سنكا عام ٤١ ميلادية . ويبدو أن سبنكا ، الذي كان عندئذ عضوا في مجلس الشيوخ ، قد مارس قدرا زائدا من الحرية في انتقاد سلوك الامبراطورة التي كانت بدورها تسلك في حياتها بطريقة اكثر تحررا مما ينبغي ، والتي انتهت حياتها ، على اية حال ، نهاية مفاجئة بعد بضع سنوات ، وتزوج كلاوديوس بعدها من أجريبينا Agrippina التي انجبت له نيرون . وفي عام ٤٨ ميلادية أستدعى سنكا من منفاه في كورسيكا لكي يتولى تربية وريث العرش الامبراطوري . غير ان الأمير الروماني لم يكن يبشر بأي خير بالنسبة الى الجهود التربوية التي بذلها الفيلسوف الرواقي . ومع ذلك فإن سنكا ذاته كان بعيدا كل البعد عن نوع الحياة المتوقع من شخص يعظ الناس بالأخلاق الرواقية . فقد جمع ثروة طائلة ، اكتسب معظمها عن طريق اقراض

النقود الى سكان بريطانيا بأرباح ضخمة . ومن الجائز ان هذا كان أحد اسباب التذمر الذي أدى الى التمرد في الولاية البريطانية . ولكن البريطانيين ، ولله الحمد ، يحتاجون الآن ، لكي تتولد لديهم عقلية ثورية ، الى ما هو أكثر من أسعار فائدة عالية . وعندما اصبح نيرون اكثر استبدادا وجنونا ، عاد الى اضطهاد سنكا مرة اخرى . وفي النهاية طلب اليه أن ينتحر ، بدلا من أن توقع عليه عقوبة الاعدام ، ففعل ذلك بالطريقة التي كانت سائدة في ذلك الحين ، وهي قطع شرايينه . وهكذا يمكن القول ان طريقة موته كانت متمشية مع فلسفته ، على الرغم من ان حياته لم تكن في عمومها متسمة بالطابع الرواقي .

أما ابكتيتوس فكان يونانيا ، ولد حوالى عام ٦٠ ميلادية . ويذكّرنا اسمه ذاته بأنه كان عبدا ، لأن معنى الاسم هو : الشخص المقتَنى . ولقد ترك فيه سوء المعاملة الذي تعرض له خلال سنواته الاولى آثارا دائمة ، هي رجل عرجاء ، واعتلال عام في صحته . وعندما اكتسب ابكتيتوس حريته ، بدأ يقوم بالتدريس في روما حتى عام ٩٠ ميلادية ، حين طرده دوميتيان Domitian ، ومعه رواقيون آخرون ، لانهم كانوا ينتقدون حكم الامبراطور الارهابي ويشكلون قوة معنوية تقف في وجه العرش الامبراطوري . وقضى سنوات حياته الاخيرة في نيكوبوليس Nicopolis في الشمال الغربي لليونان ، حيث توفي حوالى عام ١٠٠ ميلادية . وبفضل تلميذه اريان Arrian حُفظت لنا بعض أحاديث ابكتيتوس ، وفيها نجد الاخلاق الرواقية معروضة بطريقة تتمشى الى حد بعيد مع ما أوضحناه من قبل .

واذا كان ابكتيتوس قد ولد عبدا ، فإن آخر الكتاب الرواقيين العظام كان ، على العكس من ذلك ، امبراطورا . فقد عاش ماركوس أوريليوس ما بين عام ١٢١ وعام ١٨٠ ميلادية ، وتبناه

عمه ، أنطونينوس بيوس Antoninus Pius الذي كان من اكثر اباطرة الرومان تحضرا ، كما يوحي بذلك لقبه الأخير (الذي يعني : التقى) . وقد خلفه ماركوس أوريليوس على العرش في عام ١٦١ ميلادية ،وقضى بقية حياته في خدمة الامبراطورية . وكان الزمن الذي عاش فيه زمن اضطرابات طبيعية وعسكرية ، وانشغل الامبراطور دواما بكبح جماح القبائل البربرية الذين أخذت غاراتهم على حدود الامبراطورية تهدد سيادة روما . وعلى الرغم من أن حمل المنصب كان ثقيلا عليه ، فقد رأى من واجبه أن يضطلع به . ونظرا الى ان الدولة كانت مهددة بأخطار خارجية وداخلية ، فقد اتخذ من الاجراءات ما يساعد على حفظ النظام ، فاضطهد المسيحيين ، لا بدافع الشر ، بل لأن رفضهم لعقيدة الدولة كان مصدرا للشقاق . ولعله كان في ذلك على حق ، وان كان الاضطهاد في الوقت ذاته هو دائما علامة على ضعف من يمارسه . فالمجتمع الواثق من نفسه ، المستقر بثبات ، لا يحتاج الى اضطهاد الخارجين عنه .

ولقد وصل الينا النص الكامل لكتاب « التأملات Meditations » لماركوس أوريليوس ، وهذه التأملات هي يوميات من الخواطر الفلسفية سجلت ، بقدر ما كان يسمح الوقت ، خلال لحظات الراحة التي كان الامبراطور يختطفها اختطافا من وسط مهامه الحربية ومشاغله في ادارة الشئون العامة . ومن الجدير بالذكر أن ماركوس أوريليوس ، على الرغم من اعتناقه للنظرية الرواقية العامة في الخير ، كان يحمل آراء عن الواجب الاجتماعي أقرب الى روح أفلاطون . فلما كان الانسان كائنا اجتماعيا ، فإن من واجبنا ان نقوم بدورنا في الشئون السياسية العامة . ويؤدي ذلك ، على الصعيد الاخلاقي ، الى تأكيد الصعوبة المتعلقة بحرية الارادة والحتمية ، التي اشرنا اليها من قبل . فقد رأينا ان الفضيلة او الرذيلة لدى

الانسان هى ، حسب الموقف الرواقي العام ، مسألة شخصية لا تأثير لها على الغير . أما في ضوء الموقف الاجتماعي فإن الصفات الاخلاقية لكل شخص يمكن ان يكون لها تأثير واضح جدا على كل شيء آخر . ولو كان الامبراطور قد نظر الى واجباته بطريقة اقل تشددا ، لازداد الشقاق بلا جدال بالنسبة الى ما كان موجودا من قبل . على ان الرواقية لم تستطع قط أن تهتدي الى حل مقنع لهذه الصعوبة .

أما فيما يتعلق بمسألة المبادىء الأولى ، التي كانت مشكلة تخلفت من عصر أفلاطون وأرسطو ، فقد وضع الرواقيون نظرية في الافكار الفطرية ، التي هى نقاط بداية بديهية وواضحة بذاتها ، يمكن ان تبدأ بها العملية الاستنباطية . وقد أصبح هذا الرأي سائدا في فلسفة العصور الوسطى ، كما قال به بعض اصحاب المذهب العقلي من المحدثين ، اذ انه يعد حجر الزاوية ، من الوجهة الميتافيزيقية ، في المنهج الديكارتي . ولقد كان المذهب الرواقي ، في تصوره للانسان ، أكرم من نظريات العصر الكلاسيكي . فأرسطو ، كما ذكرنا من قبل ، قد ذهب الى حد الاعتراف بأن اليوناني ينبغي ألا يكون عبدا لأي واحد من مواطنيه ، أما الرواقية فانها ذهبت الى أن الناس جميعا ، بمعنى معين ، متساوون ، وكانت في ذلك تسير على هدى الممارسة التي اتبعها الاسكندر ، وان كان الرق قد انتشر خلال عصور الامبراطورية على نطاق أوسع مما كان في أي عهد مضى . وفي ضوء هذا الاتجاه الفكري ، أدخلت الرواقية التمييز بين القانون الطبيعي وقانون الامم . والمقصود بالحق الطبيعي هنا ما يكون من حق الانسان بناء على طبيعته البشرية وحدها . ولقد كان لنظرية الحقوق الطبيعية بعض التأثيرات النافعة على التشريع الروماني ، لأنها خففت من محنة أولئك الذين حرموا من أن يكون لهم مركز اجتماعي بالمعنى الكامل . وقد أعيد احياء هذه النظرية ، لأسباب

مماثلة ، في الفترة التالية لعصر النهضة الأوروبية ، وذلك خلال الصراع ضد فكرة حقوق الملوك الالهية .

وعلى الرغم من أن اليونان كانت هى ذاتها المركز الثقافي للعالم ، فأنها لم تتمكن من الاستمرار بوصفها أمة حرة مستقلة . ومن جهة اخرى فان التقاليد الثقافية اليونانية قد انتشرت طولا وعرضا ، وخلفت آثارا دائمة ، وذلك في الحضارة الغربية على الاقل . فقد اصطبغ الشرق الاوسط بالصبغة اليونانية بفضل تأثير الاسكندر ، أما في الغرب ، فقد أصبحت روما حاملة لواء التراث اليوناني .

كان أول اتصال بين اليونان وروما هو ذلك الذي حدث عن طريق المستعمرات اليونانية في جنوب ايطاليا . ولم يترتب على حملات الاسكندر تعكير للاوضاع في البلاد التي تقع غرب اليونان . ففي بداية العصر الهلينستي ، كانت القوتان الكبيرتان في المنطقة هما سراقوزة وقرطاجة ، وكلتاهما سقطت في ايدى الرومان خلال القرن الثالث ، نتيجة للحربين الأوليين من الحروب البونية (Punic) . وخلال هذه العمليات العسكرية ضُمت أسبانيا . وقد شهد القرن الثاني غزو اليونان ومقدونيا . ثم نشبت حرب « بونية » ثالثة انتهت بتدمير شامل لمدينة قرطاجة في عام ١٤٦ . وفي العام نفسه لقيت كورنثة نفس المصير على أيدي الجحافل الرومانية . على أن عمليات التدمير هذه ، التي كانت تتسم بقسوة متعمدة ، كانت هى الاستثناء ، وقد وجدت من ينتقدونها في ذلك العصر ، كما في العصور التالية . ومن هذه الناحية يمكننا ان نقول ان عصرنا الحاضر يعود بسرعة الى العصور البربرية .

وخلال القرن الأول ق. م. أضيفت آسيا الصغرى وسوريا ومصر وبلاد الغال الى الاقاليم الرومانية ، بينما سقطت بريطانيا في

القـرن الأول الميلادي . ولـم تكن هذه الغـزوات المتعاقبـة نتيجـة تعطش الى المغامرة فحسـب ، بل لقـد أملاهـا البحـث عن حدود طبيعية يمكن الدفاع عنها دون صعوبة كبيرة في وجه إغارات القبائل المعادية التي تعيش وراء هذه الحدود . وقد أمكن بلوغ هذا الهدف في السنـوات الاولى للامبراطـورية ، اذ كانـت اراضي رومـا تُحَـدّ من الشمال بنهـرين كبـيرين ، هما الـراين والدانـوب ، ومــن الشرق بالفرات والصحراء العربية ، ومن الجنـوب بالصحـراء الكبـرى ، ومـن الغـرب بالمحيط . وفي هذا الاطـار ، عاشـت الامبراطـورية الرومـانية في سلام واستقـرار نسـبيين خلال القرنـين الأولـين بعـد الميلاد .

وكانت روما قد بدأت ، سياسيا ، بوصفها دولة مدينة مشابهة من نواح كثيرة لنظائرها في اليونان . ومرت بفترة أحيطت بالاساطير ، حكمها خلالها الملوك الاتروسكيون Etruscan ، أعقبتهـا جمهـورية تسودها طبقة حاكمة ارستقراطية كانـت تسيطـر على مجلس الشيوخ (الاعيان) . ومع نمـو حجـم الدولـة وازدياد اهميتهـا ، حدثـت تغيرات دستـورية في اتجـاه الديمقـراطية ، وفرضـت هذه التغييرات نفسها عليها . صحيح أن مجلس الشيوخ ظل يحتفظ لنفسه بسلطات كبيرة ، ولكن المجلس الشعبي أصبح يمثل بلجان كان لها صوت في شئون الدولة . كذلك أصبح منصـب القنصـل في النهـاية متاحـا لاشخاص من اصول غير أرستقراطية . غير أن الغزو والتوسع اديا الى اكتساب الأسر الحاكمة ثروات هائلة ، على حين أن صغار الملاك طردوا من الأرض باستخدام قوة عمل العبيد في الأراضى الـزراعية ذات المساحة الضخمة التي كان يحوزها ملاك غير مقيمين . وهكذا أصبحت السيادة المطلقة لمجلس الشيوخ . ولم يكتب النجاح لحركة ديمقراطية شعبية قادها جراكي Gracchi قرب نهاية القرن الثاني ق.

م. ، كما أدت سلسلة من الحروب الاهلية في نهاية الامر الى اقامة الحكم الامبراطوري . واخيرا نجح أوكتافيان Octavian ابن يوليوس قيصر بالتبني ، في اعادة النظام ، ومنح لقب « اغسطس Ougustus (الممجَّد) ، وحكم بوصفه امبراطورا ، وان كان قد احتفظ شكليا بالمؤسسات الديمقراطية .

ولقد ظلت الامبراطورية الرومانية تعيش ، على وجه العموم ، في سلام طوال ما يقرب من مائتي عام بعد موت أغسطس في عام ٤١ ميلادية . صحيح أنه قد ثارت بعض القلاقل الداخلية ، وحدثت اضطهادات ، ولكنها لم تكن ذات ابعاد تؤدي الى زعزعة أركان الحكم الامبراطوري . وهكذا كانت الحروب تشن على طول الحدود ، على حين ان روما كانت تحيا حياة هادئة منظمة .

وفي النهاية أخذ الجيش ذاته يعمل على استغلال قوته ، التي كان يستخدمها في الحصول على الذهب مقابل منحه التأييد للحاكم . وعلى هذا النحو أصبح الاباطرة يرتقون العرش بتأييد من الجيش ، ويسقطون بمجرد سحب هذا التأييد . وقد أمكن تجنب الكارثة لفترة ما بفضل الجهود الدائبة التي بذلها ديوكليتيان Diocletian (٢٨٦ ـ ٣٠٥) وقسطنطين Constantine (٣١٢ ـ ٣٣٧) ، ولكنهما اتخذا تدابير للطوارىء أدى بعضها الى زيادة سرعة التدهور . وكان يحارب في صف الامبراطورية أعداد كبيرة من المرتزقة الألمان ، وقد تبين في النهاية ان هذا كان واحدا من عوامل سقوطها . ويمضي الوقت أصبح الامراء البرابرة ، الذين تدربوا على فنون الحرب خلال خدمتهم في الجيوش الرومانية ، يعتقدون أن مهاراتهم التي اكتسبوها حديثا يمكن ان تجلب مكسبا أكبر اذا ما استخدمت لتحقيق مصالحهم الخاصة بدلا من مصلحة سادتهم الرومان . وهكذا سقطت مدينة روما في أيدي القوط بعد فترة قصيرة

لا تتجاوز مائة العام . ومع ذلك فقد بقى شيء من التراث الثقافي الماضى عن طريق تأثير المسيحية ، التي اصبحت في عهد قسطنطين هى العقيدة الرسمية للدولة . فبقدر ما اعتنق الغزاة هذا الدين ، استطاعت الكنيسة ان تحتفظ الى حد ما بمعارف الحضارة اليونانية ، أما الامبراطورية الشرقية فكان مصيرها مختلفا ، اذ فرض المسلمون عليها عقيدتهم ، ونقلوا التراث اليوناني الى الغرب من خلال حضارتهم الخاصة .

لقد كانت لروما حضارة تكاد تكون كلها مستعارة ، اذ كان العالم الروماني في فنونه وعماراته وآدابه وفلسفته يحاكي النماذج اليونانية العظيمة مع تفاوت في حظه من النجاح . وبرغم ذلك فإن هناك ميدانا واحدا نجح فيه الرومان حيث أخفق اليونانيون ، بل والاسكندر ذاته . ذلك هو ميدان الحكم على نطاق واسع ، بما فيه من قانون وادارة . في هذا الميدان كان لروما بعض التأثير على الفكر اليوناني . فقد رأينا من قبل ان يونانيي العصور الكلاسيكية كانوا في المسائل السياسية عاجزين عن تجاوز المثل العليا لدولة المدينة . أما روما فكانت رؤيتها أوسع ، وفرض هذا نفسه على المؤرخ بوليبيوس Polybius ، وهو يوناني ولد حوالىّ عام ٢٠٠ ق. م. وسقط في أسر الرومان . وكان بوليبيوس ، شأنه شأن بانايتيوس Panaetius الرواقي ، ينتمى الى حلقة من المثقفين كانت تتجمع حول سكيبيو Scipio الاصغر . ولكن باستثناء هذا التأثير السياسي ، لم يكن في استطاعة روما ان تقدم شيئا يمكنه ان يلهم المفكرين اليونانيين أفكارا جديدة . ومن جهة أخرى فإن اليونان ، وان تكن قد تحطمت من حيث هى دولة ، كانت منتصرة في الميدان الثقافي على غزاتها الرومان . فقد كان الرومان المثقفون يتكلمون اليونانية ، مثلما كان المثقفون الاوربيون حتى عهد قريب يتكلمون الفرنسية . وكانت

الأكاديمية في اثينا تجتذب أبناء الطبقة الرومانية العليا ، وفيها تعلم شيشرون . وهكذا فإن المعايير اليونانية كانت تطبق في كل مجال ، وكانت نواتج روما ، في نواح كثيرة ، مجرد نسخة باهتة لأصول يونانية . وكانت الفلسفة الرومانية بوجه خاص عقيمة في التفكير الأصيل .

ولقد اسهم طابع النقد والتشكيك الذي اتسم به التراث اليوناني ، مقرونا بالانهيار الذي حدث في العصور الهلينستية ، في التخفيف من صرامة الفضائل الرومانية القديمة ، وخاصة عندما تدفقت على البلاد ثروات هائلة نتيجة للتوسع فيما وراء البحار . صحيح أن التأثير الاغريقي الاصيل قد تناقصت قوته وأصبح مركزا في أفراد قلائل ، وخاصة بين الطبقة الاستقراطية في مدينة روما . ولكن العناصر غير الاغريقية في الحضارة الهلينستية أخذت تزداد قوة بمضي الوقت . فقد كان الشرق ، كما لاحظنا من قبل ، يقدم عنصرا من التصوف كان في مجمله اقل سيطرة في الحضارة اليونانية ، وعلى هذا النحو تسربت الى الغرب المؤثرات الدينية الوافدة من بلاد ما بين النهرين ومن مناطق اخرى مجاورة ، وأدت الى حركة تلفيقية نشطة ، خرجت منها المسيحية ذاتها ظافرة في نهاية الأمر . وفي الوقت ذاته شجع التيار الصوفي على انتشار شتى انواع المعتقدات والممارسات الخرافية . واخذت القوى اللاعاقلة تزداد رسوخا كلما قل رضاء الناس عن نصيبهم في هذه الحياة الارضية ، وكلما تضاءلت ثقتهم في قدراتهم الخاصة . صحيح أن الامبراطورية قد تمتعت بقرنين من السلام ، ولكن عهد السلام الروماني Pax Romana لم يكن عصر نشاط عقلي بناء . فكانت الفلسفة ، بقدر ما يمكن ان يقال انها كانت موجودة ، تسير في التيار الرواقي . أما في الجانب السياسي فقد كان ذلك يمثل تقدما بالقياس الى النزعة الاقليمية التي كان يتسم بها كبار

المفكرين الكلاسيكيين ، اذ ان الرواقية كانت تدعو الى الاخاء بين البشر . ونظرا الى ان روما قد اصبحت هى حاكمة العالم المعروف عندئذ طوال قرون عدة ، فان هذه الفكرة الرواقية قد اكتسبت اهمية ملموسة ، ولكن الامبراطورية كانت بالطبع تنظر بدورها الى العالم الخارجي عن حدودها بنفس الترفع الذي كان يمكن ان تنظر به دول المدينة اليونانية اليه . صحيح أنه كانت هناك بعض الاتصالات بالشرق الاقصى ، غير انها لم تكن تكفي لكي تقنع المواطن الروماني بإن هناك حضارات عظيمة أخرى لا يمكن استبعادها ببساطة على أنها أجنبية أو بربرية . وهكذا فان روما ، مع كل ما كانت تتسم به من اتساع افق الرؤ ية ، كانت معرضة لنفس الغرور الذي اتسم به اسلافها الثقافيون اليونان . بل ان الكنيسة المسيحية ذاتها قد ورثت هذه الرؤ ية المشوهة ، لانها اطلقت على نفسها اسم « الكاثوليكية » اي الشاملة او العالمية ، على الرغم من انه كانت توجد في الشرق عقائد أخرى عظيمة لم تكن مذاهبها الأخلاقية تقل تقدما عن المسيحية . فقد كان الناس لا يزالون يحلمون بحكومة وحضارة عالميتين .

وهكذا فان اعظم دور قامت به روما كان نقل ثقافة اقدم من ثقافتها وارفع منها . وقد تحقق ذلك بفضل العبقرية التنظيمية للحكام الرومان ، والتماسك الاجتماعي للامبراطورية . وما زالت بقايا شبكة الطرق الواسعة في كافة ارجاء الأقاليم الرومانية تشهد بعظمة هذه القدرة التنظيمية . فقد أتاح التوسع الروماني لجزء كبير من أوروبا أن يصبح وحدة ثقافية واحدة ، برغم الاختلافات القومية والعداوات التي نشبت في عصور لاحقة . وحتى الغزوات البربرية لم تتمكن من تحطيم هذا الاساس الثقافي الى الحد الذي يستحيل اصلاحه . أما في الشرق فإن تأثير روما كان اقل دواما ، وذلك

بسبب الحيوية الهائلة التي اتسم بها العرب المسلمون الفاتحون . وعلى حين أن الغزاة في الغرب قد اندمجوا في تراث يدين بالكثير لروما ، فإن الشرق الاوسط كله تقريبا قد اعتنق عقيدة الفاتحين . ولكن الغرب يدين للعرب بقدر كبير من معرفته باليونانيين ، وهي المعرفة التي نقلها الى اوروبا مفكرون مسلمون ، وخاصة عن طريق اسبانيا .

وفي بريطانيا ، التي ظلت رومانية لمدة ثلاثة قرون ، يبدو أن الغزوات الأنجلو سكسونية ، قد أدت الى انفصال كامل عن التراث الروماني . وترتب على ذلك أن التراث الروماني العظيم في مجال القانون ، الذي ظل باقيا في جميع أرجاء أوروبا الغربية الخاضعة لحكم روما ، لم ترسخ اقدامه في بريطانيا ، ومازال القانون العام الانجليزي حتى يومنا هذا أنجلو سكسونيا . ولهذه المسألة نتيجة جديرة بالملاحظة في ميدان الفلسفة . ذلك لأن الفلسفة المدرسية في العصور الوسطى ترتبط بالقانون ارتباطا وثيقا ، وكان علم التفسير الفلسفي يسير جنبا الى جنب مع الممارسة الشكلية الصارمة للتراث الروماني القديم . أما في انجلترا ، حيث كان التراث القانوني الأنجلو سكسوني هو السائد ، فإن الفلسفة ظلت في معظم الاحيان تحتفظ بطابع أكثر تجريبية ، حتى في ذروة العصر المدرسي .

ولقد اقترنت الاتجاهات التلفيقية ، التي كانت في ظل الامبراطورية تمارس تأثيرها في ميدان الدين ، بتطور مماثل في الفلسفة . فقد كان التيار الرئيسي للفلسفة رواقيا ، بوجه عام ، في العهد الأول من الامبراطورية ، على حين أن المذاهب الأفلاطونية والأرسطية الاكثر تفاؤلا قد استُبعدت . ولكن بحلول القرن الثالث برز تفسير جديد للأخلاق القديمة في ضوء المذهب الرواقي ، وهو تطوّر يتمشى الى حد بعيد مع الأوضاع العامة للعصر . وأصبح هذا

المزيج بين نظريات مختلفة يعرف باسم الأفلاطونية الجديدة ، التي قُدِّر لها ان تمارس تأثير كبيرا على اللاهوت المسيحي . فهي بمعنى ما جسر يمتد من العالم القديم الى العصور الوسطى ، بها انتهت فلسفة القدماء ، ومنها بدأ الفكر الوسيط .

وقد ظهرت الأفلاطونية الجديدة في الاسكندرية ، ملتقى طرق الشرق والغرب . ففيها كانت توجد مؤثرات دينية فارسية وبابلية ، وبقايا الشعائر المصرية القديمة ، وطائفة يهودية قوية تمارس عقيدتها الخاصة ، وفرق مسيحية ، ويضاف الى هذا كله خلفية عامة من الحضارة الهلينستية . ويقال ان مؤسس المدرسة الافلاطونية الجديدة هو أمونيوس ساكاس Ammonius Saccas الذي لا يُعرف عنه الا القليل . ولكن أهم تلاميذه كان أفلوطين (٢٠٤ ـ ٢٧٠) الذي هو أعظم الفلاسفة الأفلاطونيين الجدد . وقد ولد في مصر ودرس في الاسكندرية حيث عاش حتى عام ٢٤٣ .

ونظرا الى اهتمام أفلوطين بعقائد الشرق وتصوفه ، فقد سار في ركاب الامبراطور جورديان Gordian الثالث في حملة ضد الفرس ، غير أن هذه المهمة لم تنجح ، اذ كان الامبراطور شابا تعوزه الخبرة ، وكانت تصرفاته تثير سخط أفراد جيشه . غير ان مثل هذه النزاعات كانت تحَل في ذلك الحين بالطريقة الحاسمة ، وهكذا لقى القيصر الشاب مصرعه قبل الأوان على ايدي أولئك الذين يُفترض أنه قائدهم ، وعلى أثر ذلك فر أفلوطين عام ٢٤٤ من بلاد ما بين النهرين ، التي كانت مسرح الجريمة ، واستقر في روما ، حيث عاش وقام بالتدريس حتى نهاية حياته . وقد بنيت كتاباته على مذكرات من الدروس التي كان يلقيها في سنواته الاخيرة ، وأشرف على تحريرها تلميذه فرفوريوس Porphyry الذي كان يميل الى الفيثاغورية . ونتيجة لذلك فقد اصطبغت أعمال افلوطين كما

وصلتنا بصبغة فيها شيء من التصوف ، ربما كان سببها هو المشرف على التحرير .

وتحمل اعمال أفلوطين الباقية اسم « التساعيات Enneads » ، اذ يتألف كل منها من تسع كتب . وهى تتسم بطابع أفلاطوني عام ، وان كانت تفتقر الى اتساع نطاق اعمال أفلاطون وحيويتها ، اذ تكاد تقتصر كلها على نظرية المثل وبعض الاساطير الفيثاغورية . ويجد المرء في اعماله قدرا من الانعزال عن العالم الواقعي ، وهو أمر لا يثير الدهشة حين يعرف المرء حالة الامبراطورية في ذلك الحين . ذلك لأن المرء لا بد ان يكون متبلد الحس تماما ، أو قوى الارادة الى حد غير عادي ، حتى يحتفظ بحالة من الرضا الدائم ازاء القلاقل السائدة في ذلك العصر . وهكذا فإن نظرية للمثل تنظر الى عالم الحس ومافيه من مظاهر التعاسة على انه غير حقيقي ، تصلح تماما لاقناع الناس بقبول مصيرهم .

ولقد كانت النظرية الاساسية في ميتافيزيقا أفلوطين هى نظريته في الثالوث ، الذي يتألف من الواحد ، والعقل (النوس) والنفس ، بهذا الترتيب في الأولوية والاعتماد . ولكن علينا أن نلاحظ قبل أن نعرض لهذا الموضوع ، أن هذه النظرية ، برغم كل ما كان لها من تأثير على اللاهوت المسيحي ، لم تكن هى ذاتها مسيحية ، بل كانت أفلاطونية جديدة . ولقد كان هناك فيلسوف معاصر لافلوطين ، درس على أستاذه نفسه ، هو أوريجين Origen الذي كان مسيحيا ، وقال ايضا بنظرية في الثالوث ، وضعت بدورها الأطراف الثلاثة على مستويات مختلفة ، فاستحقت الادانة فيما بعد بوصفها هرطقة . أما أفلوطين ، الذي كان تفكيره يقع خارج نطاق المسيحية ، فلم يكن معرضا لمثل هذه الادانة ، وربما كان هذا هو السبب الذي جعل تأثيره يظل أعظم حتى عهد قسطنطين .

ان « الواحد » في ثالوث أفلوطين يشبه الى حد بعيد الفلك الواحد عند بارمنيدس ، الذي لا يمكننا أن نقول عنه أكثر من أنه « يوجد ». أما تقديم أي وصف آخر له فيعني انه قد تكون هناك اشياء أخرى أعظم منه . ويتحدث أفلوطين عن هذا الواحد أحيانا وكأنه هو الإله ، وأحيانا أخرى على أنه « الخير » ، على طريقة محاورة « الجمهورية ».غير انه أعظم من « الوجود » ، حاضر في كل مكان ، وليس في مكان ، شامل ولكنه لا يُعْرَف . وافضل ما يمكن ان يفعله المرء إزاءه هو أن يصمت بدلا من أن يقول أي شيء ، وهنا نرى بوضوح تأثير التصوف . ذلك لأن المتصوف بدوره يلوذ وراء حاجز الصمت والعجز عن الاتصال . ونستطيع ان نقول ان عظمة الفلسفة اليونانية تكمن ، آخر الامر ، في اعترافها بالدور الأساسي للكلمة (اللوجوس) . وهكذا فان الفكر اليوناني ، على الرغم من وجود بعض العناصر الصوفية فيه ، كان في اساسه مضادا للتصوف .

والعنصر التالي في ثالوث أفلوطين هو ما يسميه بالعقل أو النوس ، وهى كلمة يكاد يكون من المستحيل ايجاد ترجمة مطابقة لها . والمقصود هنا شيء يشبه الروح ، لا بمعنى صوفي ، بل بمعنى عقلى . وخير سبيل الى ايضاح العلاقة بين النوس والواحد ، هو استخدام تشبيه : فالواحد أشبه بالشمس التي تبعث نورها الخاص ، وعندئذ يكون النوس هو ذلك النور الذي يرى به الواحد ذاته . ويمكن ، بمعنى معين ، أن نشبهه بالوعى الذاتي . وحين نستخدم أذهاننا في الاتجاه الذي يبعدنا عن الحس يمكننا أن نصل الى معرفة النوس ، ومن خلاله الى « الواحد » ، الذي يعد النوس صورة له . وهنا نجد نظيرا لفكرة الجدل في جمهورية أفلاطون ، حيث يقال ان عملية مماثلة تؤدي بنا الى رؤية صورة الخير .

أما العنصر الثالث والأخير في الثالوث ، فيسمى بالنفس التي

تتصف بطبيعة مزدوجة : فهي في جانبها الداخلي تتجـه الى اعلى ، صوب النوس ، أما مظهرها الخارجي فيهبط بها الى عالـم الحس ، الذي تكون خالقة له . والواقع أن نظـرية أفلوطـين تنـكر مذهـب « شمول الألوهيةpantheism » ، وذلك على خلاف الطريقة الرواقية في التوحيد بين الله والعالم ، وتعود الى رأى سقـراط . ولـكن على الرغم من أنها تنظر الى الطبيعة على أنها صادرة عن النفس وهى في حالة هبوطها ، فانها لا ترى الطبيعة شرا ، كما فعل « الغنـوصيون Gnostics » . بل ان صوفية أفلوطين تعترف اعترافا تاما بأن الطبيعة جميلة ، وبأنها خيرة بوصفها تعبيرا عن نظـام الاشياء كما ينبغـي ان يكون . على ان الصوفية المتأخرين لـم يشاركوا أفلوطين هذه النظرية السخية الى الطبيعة ، وكذلك فعل الدعاة الدينيون ، بل والفلاسفة أنفسهم . فقد غلب عليهم طابع الانصراف الى الحياة الاخـرى ، حتى اصبحوا يلعنون الجمال والمتعة بوصفهما انحطاطا وشرا . وانه لمن المشكوك فيه الى ابعد حد ان تلقى هذه التعاليم القاسية استجابة من أي شخص فيما عدا المتعصبين المهووسين . ومع ذلك فان عقيدة القبح المعكوسة هذه ظلت سائدة طوال قرون عديدة . ويمكن القول ان المسيحية تنطوى ، في صورتها الرسـمية ، على الفـكرة الغريبة القائلة ان اللذة آثمة .

أما في موضوع الخلود ، فقد أخذ أفلوطين بالرأي الذي عرض في محاورة « فيدون » . اذ يقـال إن نفس الانسـان ماهية ، ولما كانـت الماهيات أزلية فلابد أن تكون النفس أزلية . وهذا يوازي رأى سقراط القائل إن النفس تدخل ضمن إطار الصور . ومع ذلك فقد تضمنت نظرية أفلوطين عنصرا أرسطيا معينا . فعلى الرغم من أزلية النفس ، فإنها تتجه الى الاندماج في النـوس ، ومـن ثم فإنهـا تفقـد طابعهـا الشخصي ، حتى لو لم تكن تفقد هويتها .

ها نحن الآن قد وصلنا الى نهاية العرض الذي قدمناه للفلسفة القديمة . وخلال هذا العرض مررنا بما يقرب من تسعة قرون ، من عصر طاليس حتى عصر افلوطين . واذا كنا قد حددنا خط التقسيم على هذا النحو ، فهذا لا يعني انه لم يكن هناك مفكرون لا حقون يمكن النظر اليهم على انهم ينتمون بحق الى تراث القدماء . فهذا الانتماء يصدق ، بمعنى معين،على الفلسفة كلها في واقع الامر . ومع ذلك فمن الممكن ادراك حالات انقطاع رئيسية في تطور التراث الثقافي ، ومن هذه الحالات تلك النقطة التي بلغتها الفلسفة مع افلوطين . فمنذ ذلك الحين اصبحت الفلسفة ، في الغرب على الأقل ، منطوية تحت جناح الكنيسة ، وظلت هذه الحقيقة قائمة حتى مع وجود استثناءات ، مثل بويتيوسBoethius . وفي الوقت ذاته فإن من المفيد ان نذكر انفسنا بانه عندما سقطت روما ، استمر في المناطق الشرقية ، تحت حكم بيزنطة اولا ثم في ظل الحكم الاسلامي ، تراث فلسفي متحرر من الروابط الدينية (المسيحية) .

ان المرء حين يعود بانظاره الى الانجازات الفلسفية للعالم القديم ، يشعر بالانبهار ازاء القوة غير العادية التي أبداها العقل اليوناني في ادراكه للمشكلات العامة .

واذا كان افلاطون قد قال ان بداية الفلسفة تكمن في الحيرة ، فإن هذه القدرة على التعجب والدهشة قد توافرت لدى اليونانيين الاوائل بدرجة غير عادية ، والواقع ان الفكرة العامة للبحث والتمحيص هي من الاختراعات اليونانية الكبرى التي أضفت على العالم الغربي طابعه الخاص . وبطبيعة الحال فإن من غير المستحب ، في جميع الأحوال ، ان يجري المرء مقارنات بين ثقافات مختلفة ، ولكن المرء لو شاء أن يلخص الحضارة الغربية في جملة واحدة قصيرة ، ، لأمكن

القول إنها مبنية على نزوع أخلاقي الى بذل الجهد العقلي ، وهو نزوع يوناني في المحل الأول .

أما السمة الاخرى الحيوية للفلسفة اليونانية فهي أنها تستهدف العلانية أساسا ، فحقائقها ، على النحو الذي وجدت عليه ، لا تدعى لنفسها هالة العصمة من الخطأ ، ومنذ البداية أبدت تلك الفلسفة اهتماما كبيرا باللغة والاتصال . صحيح أنها تنطوي أيضا على بعض العناصر الصوفية ، وذلك منذ أقدم عهودها ، تتمثل في ذلك التيار الصوفي الفيثاغوري الذي يمتد طوال مجرى الفلسفة القديمة . غير أن هذه الصوفية هي في واقع الأمر خارجة عن البحث العقلي ذاته . فهدفها هو في الواقع توجيه أخلاق الباحث نفسه.ولم يصبح للتصوف دور أهم من ذلك إلا عندما دب الانحلال . فالتصوف ، كما قلنا عند مناقشتنا لأفلوطين ، مضاد لروح الفلسفة اليونانية .

ومن أبرز المشكلات التي واجهت المفكرين القدامى بحدة تفوق مواجهة المحدثين لها بكثير ، ان الفلاسفة اليونانيين الأوائل لم يكونوا يرتكزون على دعامة من التراث الماضي ، على حين اننا اليوم نستطيع ان نعود دوما الى هذا التراث ، فنحن نستمد الجانب الأكبر من مصطلحنا الفلسفي والعلمي والتكنولوجي من مصادر كلاسيكية ، وكثيرا ما يفوتنا أن نقدر أهميتها حق قدرها . اما بالنسبة الى الباحث اليوناني فقد كان لزاما عليه ان يبدأ كل شيء من البداية ، وأن يصطنع طرقا جديدة للتعبير وينحت مصطلحات فنية جديدة ، بنيت على اساس المادة التي تقدمها لغة الحديث اليومي . فاذا بدا أحيانا ان طريقتهم في التعبير غير موفقة ، فلا بد أن نتذكر أنهم كانوا في أحيان كثيرة يتلمسون طريق التعبير عن انفسهم في وقت كانت فيه الأدوات اللازمة ما تزال في طور الاعداد . ولا بد للمرء من جهد عقلي لكي

يعود بذهنه الى تصور موقف كهذا ، هو في الواقع أشبه بموقف الانجليز الذين يجدون انفسهم مضطرين الى التفلسف بلغة انجلو سكسونية ، منفصلة عن اليونانية واللاتينية . وكان لا بد ان ينقضي اثنا عشر قرنا منذ العصر الذي وصلنا اليه حتى عهد احياء المعرفة وظهور العلم الحديث على أساس العودة الى المصادر القديمة ، وربما كان من قبيل اضاعة الوقت ان نتساءل لماذا كان ينبغي ان تحدث فترة توقف النمو هذه ، لان اية محاولة للاجابة عن هذا السؤال لا بد ان تكون مفرطة في التبسيط ، ومع ذلك فمن الصحيح بلا شك ان مفكري اليونان وروما لم ينجحوا في تطوير نظرية سياسية صالحة للتطبيق .

واذا كان سبب اخفاق اليونانيين هو نوع من الغرور الذي ولّدته قدراتهم العقلية المتفوقة ، فإن الرومان اخفقوا بسبب افتقارهم الى الخيال فحسب . ويتمثل هذا الجمود الذهني على انحاء شتى ، من أبرزها العمارة الضخمة في عصور الامبراطورية . فمن الممكن ان نرمز للفرق بين الروح اليونانية والروح الرومانية عن طريق تأمل معبد يوناني في مقابل كنيسة رومانية ، وسنجد عندئذ ان التراث العقلي اليوناني قد تحول على أيدي الرومان الى شيء أقل رقة ورشاقة بكثير .

لقد كان التراث الفلسفي اليوناني في أساسه حركة تنوير وتحرر . ذلك لانه يستهدف تحرير العقل من نير الجهل ، والتخلص من الخوف من المجهول عن طريق تصوير العالم على انه قابل لأن يعرف بالعقل . وكانت أداة هذا التراث هي اللوجوس (العقل أو الكلمة) وهدفه هو السعي الى المعرفة في اطار مثال الخير . ولقد نظروا الى البحث المنزه على انه خير اخلاقي ، يوصل الناس الى الحياة

الصالحة ، بدلا من ان يصلوا اليها عن طريق الاسرار الدينية . والى جانب تراث البحث العقلي ، نجد نوعا من النظرة المتفائلة التي تخلو من المشاعر الزائفة . ففي رأي سقراط ان الحياة التي لا تخضع للنقد لا تستحق ان تعـاش . وفي رأي أرسطـو ان المهـم ليس ان يعيش الانسان طويلا بل ان يعيش جيدا . ومن الصحيح ان جانبا من هذه النضارة قد فُقد في العصور الهلينستية والرومانية ، عندما توطـدت اقدام مذهب رواقي كان وعيه بذاته أقوى . ولكن يظل من الصحيح ايضا ان افضل ما في التكوين العقلي للحضارة الغـربية يرجـع الى تراث المفكرين اليونانيين .



كانت الفلسفة في العصر اليوناني الروماني ، كما هي اليوم ، مستقلة في الاساس عن الدين . صحيح أن الفلاسفة يمكنهم ان يطرحوا اسئلة يمكن ان تكون لها في الوقت ذاته أهمية ، بالنسبة الى من تعنيهم المسائل الدينية . غير أن المنظمات الكهنوتية لم يكن لها تأثير أو سلطة على مفكري تلك العصور . ومن هنا فان الفترة الواقعة بين سقوط روما ونهاية العصور الوسطى تختلف في هذه الناحية عن العهد السابق والعهد اللاحق لها ، فقد اصبحت الفلسفة في الغرب نشاطا يزدهر تحت رعاية الكنيسة وفي ظل توجيهاتها . ولهذه الظاهرة أسباب عدة . ذلك لأنه عند انهيار الامبراطورية الرومانية الغربية ، كانت مهام الأباطرة الآلهة عند الرومان قد توزعت بين سلطتين . فمنذ أن أصبحت المسيحية عقيدة الدولة ، في عهد قنسطنطين ، استحوذت الكنيسة على جميع المسائل المتعلقة بالله والعقيدة ، تاركة للامبراطور الاهتمام بالشئون الدنيوية : وظلت سلطة الكنيسة قائمة لا ينازعها من حيث المبدأ شيء ، وان كانت قد اخذت تتناقص بالتدريج ، حتى قضت حركة الاصلاح الديني على سيطرتها عندما اكدت ان علاقات الانسان بالله ذات طابع شخصي ، ومنذ ذلك الحين أصبحت الكنائس ادوات في يد الدول القومية الناشئة .

وعلى حين أن التراث الدنيوي (العلماني) في المعرفة ظل مستمرا لبعض الوقت في الأجزاء الوسطى من الامبراطورية القديمة ، فإن الشمال البربري لم يكن يملك تراثا كهذا لكي يعود اليه . وهكذا اصبحت فيه معرفة القراءة والكتابة وقفا على أعضاء الكنيسة ، او رجال الاكليروس Clerics ، وهو تطور تاريخي ما زالت ذكراه باقية في

الكلمة الانجليزية الحديثة Clerk (ومعناهـا كاتب ، او « شخص متعلم ») وقد عملت الكنيسة على المحافظة على ما تبقى من تراث الماضي ، وأصبحت الفلسفة فرعا من فروع المعرفة يستهدف تبرير سيطرة الكنيسة والساهرين على حمايتها . ولكن كانت هناك أنـواع أخرى من التراث تكافح من أجل السيطرة ، منها التراث الروماني القديم الذي كان تدهوره قد أدى الى بروز دور الكنيسة في الأصل ، ومنها التراث الجرماني الجديد الذي انبثقت منه تلك الارستقراطيات الاقطاعية التي حلت محل التنظيم السياسي للامبراطورية القديمة . ولـكن لم يكن أي من أنـواع التـراث هذه ممثـلا بفلسفـة اجتماعية متماسكة ، فكان ذلك من أهم الأسباب التي جعلته عاجزا عن تحدي سلطة الكنيسة بنجاح . ولكن منذ النهضة الايطالية التي بدأت منذ القـرن الرابـع عشر ، اخـذ التـراث الرومانـي يعيد تأكيد ذاتـه بالتـدريج ، كما ان التراث الجرمانـي انطلـق مع حركة الاصـلاح الديني في القرن السادس عشر . اما خلال العصور الوسطـى فقـد ظلت الفلسفة وثيقة الصلة بالكنيسة .

ولقد برزت في هذه الفترة ثنائيات اخرى كثيرة كانت موجودة في حالة كمون ، الى جانب الاستعاضة عن الامبراطور ـ الإله بسلطتي البابا بوصفه ممثلا لله من جهة ، والامبراطـور من جهـة أخـرى . فهناك تلك الثنائية الملموسة بين اللغة اللاتينية واللغة التيوتونية ، اذ أن سلطة الكنيسة ظلت لاتينية ، على حين ان الامبراطورية سقطت في أيدي الخلفاء التيوتونيين للغزاة البرابرة . وظلـت الامبراطـورية تعرف باسم الامبراطورية الرومانية المقدسة للامـة الالمانية ، حتـى سقطت تحت وطأة هجمات نابليون . ثم يأتي بعد ذلك انقسام الناس الى رجال لاهوت واناس عاديين . وكان الأولون هم حمـاة العقيدة القديمة ، ولما كانت الكنيسة قد قاومـت بنجـاح تأثـير عدة حركات

منشقة عنها ، وذلك في الغرب على الأقل ، فقد أدى ذلك الى دعم كبير لمركز رجال الدين . ولقد كان بعض الأباطرة المسيحيين في الفترة الأولى متعاطفين مع الأريانية Arianism (*) ولكن العقيدة الحرفية هي التي انتصرت في النهاية . ويأتي بعد ذلك التضاد بين مملكة السماء ومختلف ممالك الأرض ، وهو تضاد نجد أصوله في الاناجيل ، ولكنه اكتسب اهمية مباشرة بعد سقوط روما ، اذ انه ادى الى الاعتقاد بأن البرابرة ، وان كانوا قادرين على تدمير المدينة ، عاجزون عن تخريب مدينة الله . وأخيرا هناك التضاد بين الروح والبدن ، وهو تضاد يرجع الى اصول اقدم بكثير ، من اهمها نظرية سقراط في الجسم والنفس ، وقد اصبحت هذه المفاهيم في صورتها الأفلاطونية الجديدة أساسية في الصيغة التي وضعها القديس بولس للعقيدة الجديدة ، ومن هذا المصدر استلهمت روح الزهد التي اتسمت بها المسيحية الأولى .

هذا، باختصار شديد، هو العالم الذي تطور فيه ما يمكن ان يطلق عليه ، ايجازا ، اسم الفلسفة الكاثوليكية ، وقد وصلت هذه الفلسفة الى أول مراحل نضوجها على يد القديس اوغسطين ، الذي تأثر بأفلاطون أساسا ، وبلغت قمتها على يد القديس توما الاكويني ، الذي أرسى الكنيسة على أسس أرسطية ظل كبار انصارها يدافعون عنها منذ ذلك الحين . ونظرا الى ان هذه الفلسفة ترتبط بالكنيسة أوثق الارتباط ، فإن أي عرض لتطورها وتأثيرها في العصور اللاحقة لا بد ان يتضمن قدرا من السرد التاريخي قد يبدو لأول وهلة زائدا عن الحد ، ولكنه في الواقع ضروري لفهم روح ذلك العصر وفلسفته .

(*) مذهب لاهوتي مسيحي ظهر في القرن الرابع الميلادي ، منسوب الى آريوس Arius ، وكان يقوم على التخفيف من الاتجاهات المتطرفة في المسيحية ، وخاصة في مسألة ألوهية المسيح .
(المترجم)

ان المسيحية ، التي أصبحت لها السيطرة في الغرب ، منبثقة من عقيدة اليهود ، مع بعض العناصر اليونانية والشرقية . فالمسيحية تشترك مع اليهودية في الرأي القائل إن الله يصطفي أناسا معينين ، وان كان نوع الناس المختارين يختلف بالطبع في الحالتين . وللعقيدتين نفس النظرة الى التاريخ الذي يبدأ بالخلق الإلهي ، ويسير نحو تحقيق غاية الهية ، صحيح انه كانت هناك بعض الاختلافات في الرأي في مسألة من هو المسيح ، وما الذي سيقوم به ، ففي نظر اليهود سيأتي المخلص فيما بعد ، ويضمن لهم الغلبة في الأرض ، على حين ان المسيحيين رأوه في يسوع الناصري ، الذي لم تكن مملكته مع ذلك تنتمي الى هذا العالم ، وبالمثل فان المسيحية استمدت من اليهودية مفهوم الصلاح بوصفه مبدأ يوجه المرء نحو مساعدة أقرانه ، كما استمدت منها تأكيد ضرورة وجود أركان اساسية للعقيدة ، وقد اشتركت اليهودية اللاحقة والمسيحية معا في تأكيد فكرة العالم الآخر ، التي كانت فكرة افلاطونية جديدة في المحل الاول(*) ولكن على حين أن النظرية عند اليونانيين كانت فلسفية لا يسهل فهمها على الجميع ، فإن الرأي اليهودي والمسيحي كان أقرب الى فكرة تسوية الحسابات في العالم الآخر ، حين يذهب الأخيار الى الجنة ويحترق الأشرار في النار . ولقد ادى عنصر القصاص في هذه النظرية الى جعلها مفهومة للجميع .

ولكي نفهم كيف تطورت هذه المعتقدات ، ينبغي ان نتذكر ان « يهوه » ، اله اليهود ، كان في البداية إلها لقبيلة سامية قبل كل

(*) يلاحظ هنا المنظور الغربي الضيق الذي يتحدث منه رسل، لانه يتجاهل اصول عقيدة العالم الآخر في الديانة الفرعونية ومعظم عقائد الشرق القديم ، ولا يشير الى ان الافلاطونية الجديدة ذاتها كانت تحمل بذور المعتقدات الشرقية القديمة ونقلتها الى ارض اليونان .

(المترجم)

شيء ، وكان يتولى حماية شعبة الخاص ، بينما توجد الى جانبه آلهة ترعى شئون القبائل الاخرى . ولم يكن يوجد في ذلك الحين اي تلميح الى عالم آخر ، فرب اسرائيل يدير الشئون الدنيوية لقبيلته ، وهو إله غيور لا يقبل ان يرى لدى قومه آلهة غيره . اما الأنبياء القدامى فكانوا زعماء سياسيين قضوا وقتا طويلا في القضاء على عبادة الآلهة الآخرين ، اتقاء لغضب « يهوه » وتعريض تماسك اليهود الاجتماعي للخطر . هذا الطابع القومي والقبلي للعقيدة اليهودية اذكته مجموعة من الكوارث التي حلت بهؤلاء القوم . ففي ٧٢٢ ق.م. سقطت اسرائيل ، المملكة الشمالية ، في أيدي الاشوريين الذين رحّلوا معظم سكانها . وفي ٦٠٦ ق.م. استولى البابليون على نينوى ودمروا الامبراطورية الأشورية ، اما مملكة « جودا » الجنوبية فقد غزاها نبوخذ نصر ، ملك بابل ، الذي استولى على أورشليم في عام ٥٨٦ ق. م. ، وحرق المعبد وأخذ أعدادا كبيرة من اليهود أسرى الى بابل .

ولم يسمح لليهود بالعودة الى أرض فلسطين الا بعد السنة التي تمكن فيها قورش ، ملك فارس ، من الاستيلاء على بابل في عام ٥٣٨ ، والواقع ان العقيدة الجامدة والطابع القومي للدين اليهودي قد اتخذا طابعا متصلبا خلال فترة الأسر في بابل ، ولما كان المعبد قد دمر ، فقد اضطر اليهود الى الاستغناء عنه بطقوس للتضحية ، والى هذه الفترة يعود جزء كبير من الشعائر التقليدية لعقيدتهم كما ظلت الى اليوم .

والى هذه الفترة بدورها يرجع تشتت اليهود . ذلك لأنهم لم يعودوا جميعا الى موطنهم ، وانما عاد البعض فقط وظل هؤلاء يشكلون دولة دينية قليلة الأهمية نسبيا . ولكنهم بعد الاسكندر حاولوا على نحو ما ان يحتفظوا باستقلالهم في النزاعات الطويلة الأمد

بـين آسيا السـلـيوسية Seleucid ومصر البطلمية . وعاشـت في الاسكندرية جماعة يهودية كبيرة العدد ، سرعان ما اصطبغت بالصبغة الهلينية في كل شيء ما عدا الدين ، وهكذا كان من الضروري ترجمة الكتب العبرية المقدسة الى اليونانية ، مما أدى الى ظهور الكتاب السبعيني Septuagint ، الذي أطلق عليه هذا الاسم لان القصة تقول ان سبعين مترجما مستقلا قد أتوا بصيغ له متشابهة في كل شيء . ولكن عندما حاول الملك انتبوخ Antiochus الرابع صبغ اليهودية بالصبغة الهلينية بالقوة ، في النصف الاول من القرن الثاني ق.م. هبوا ثائرين تحت قيادة الاخوة المكابيين ، وحاربوا باستبسال من اجل عبادة ربهم على طريقتهم الخاصة ، وانتصروا في النهاية واصبحت اسرة المكابيين هي الحاكمة باعتبارها تضم كبار الكهنة . وتسمى مجموعة الحكام هذه باسم الأسرة الهسمونية Hasmonean ، وقد ظلت تحكم حتى عصر هيرود Herod .

ولقد كان نجاح مقاومة المكابيين هو اهم العوامل التي ضمنت بقاء العقيدة اليهودية في الوقت الذي اخذ فيه اليهود المشتتون يصطبغون بسرعة بالصبغة الهلينية ، وهيأ بذلك الشروط التي ما كان من الممكن بدونها ان تظهر العقائد التالية ، وكان هذا ايضا هو الوقت الذي ظهرت فيه عقيدة العالم الآخر في الديانة اليهودية ، لأن احداث الثورة اظهرت ان الكوارث ، في هذه الحياة الدنيا ، كثيرا ما تحل بأفضل الناس ، وخلال القرن الأول ق.م. ادى التأثير الهلينستي الى تطوير حركة أخرى ، الى جانب العقيدة الرسمية ، كانت اكثر اعتدالا ، وكانت تعاليمها تمهد الطريق لعملية المراجعة الاخلاقية التي قام بها يسوع في الأناجيل ، فحقيقة الامر هي ان المسيحية الأولى كانت يهودية اصلاحية او معدلة ، تماما كما كانت البروتستانتية في البداية حركة اصلاح داخل الكنيسة .

وفي عهد مارك انتوني الغى حكم كبار الكهنة ، وعين هيرود ، الذي كان يهوديا اصطبغ تماما بالصبغة الهلينية ، ملكا ، وبعد وفاته في عام ٤ ق.م. اصبحت مملكة يهودا خاضعة مباشرة لحاكم روماني . غير ان اليهود لم يستسيغوا اباطرة الرومان الآلهة ، وكذلك كان حال المسيحيين بالطبع ، ومع ذلك فقد كان اليهود مختلفين عن المسيحيين ، الذين كانوا من حيث المبدأ على الأقل يؤمنون بفضيلة الخضوع والاستسلام ، في انهم كانوا عموما اكثر اعتدادا بأنفسهم وأشد ازدراء لغيرهم ، وهم في ذلك يشبهون اليونانيين في العصور الكلاسيكية ، وهكذا رفضوا بعناد ان يعترفوا بأي إله سوى الههم الخاص . وتعد النصيحة التي وجهها يسوع الى الناس بأن يعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، مثالا نموذجيا لهذا العناد اليهودي . فعلى الرغم من انها كانت في ظاهرها حلا وسطا ، فقد كانت مع ذلك رفضا للاعتراف بألوهية الامبراطور . وفي عام ٦٦ ميلادية ، ثار اليهود على الرومان ، وبعد حرب مريرة سقطت أورشليم عام ٧٠ ، وهدم المبعد للمرة الثانية.وقد احتفظ المؤرخ اليهودي الهلينستي « يوسفوس » Josephus بسجل هذه المعركة .

ومن هذا الحادث اتى الشتات الثاني والاخير لليهود ، وأصبحت العقيدة الرسمية اكثر تشددا ، كما حدث وقت الأسر في بابل ، وبعد القرن الاول الميلادي ، اصبحت اليهودية والمسيحية تواجه كل منهما الاخرى بوصفهما عقيدتين متميزتين ومتعارضتين . ففي الغرب أثارت المسيحية شعورا قويا بالعداء للسامية ، بحيث أصبح اليهود منذ ذلك الحين يعيشون على هامش المجتمع ، مضطهدين ومستغلين ، حتى وقت تحريرهم في القرن التاسع عشر . وكان المكان الوحيد الذي ازدهروا فيه هو البلاد الاسلامية وخاصة في اسبانيا.وعندما اخرج العرب من اسبانيا اخيرا كانت جهود المفكرين

اليهود الذين يتقنون عدة لغات ، والذين عاشوا في اسبانيا العربية ، قد اسهمت في نقل التراث الكلاسيكي ، وكذلك علم العرب ، الى المثقفين في الغرب .

وينبغي ان نلاحظ ان الجماعات اليهودية المنشقة التي تكونت منها المسيحية البدائية ، لم تكن تنوي في البداية ان تجعل العقيدة الجديدة تنتشر بين الجماعات غير المسيحية . فقد كان هؤلاء المسيحيون الاوائل محافظين ، بحكم عزلتهم ، على التقاليد القديمة ، ولم تحاول اليهودية أبدا أن تنشر دعوتها بين الغرباء ، ولا هي قادرة على ان تجذب اتباعا في الوقت الراهن ، حتى بعد ان اتخذت صورة معدلة ، ما دامت تطبق الختان والتحريمات في الطعام . وهكذا كان من الممكن ان تظل المسيحية طائفة يهودية منشقة ، لولا ان احد أتباعها أخذ على عاتقه ان يوسع نطاق الانتماء اليها . فقد عمل بولس الطرسوسي ، الذي كان يهوديا ومسيحيا ذا ثقافة هلينية ، على ازاحة هذه العقبات الخارجية ، وبذلك جعل المسيحية مقبولة على أوسع نطاق .

ومع ذلك فان مواطني الامبراطورية الرومانية المتأثرين بالثقافة الهلينية لا يكفيهم ان يقال عن المسيح انه ابن إله اليهود . وهكذا عملت الغنوصية ، وهي حركة تلفيقية ظهرت في نفس الوقت الذي ظهرت فيه المسيحية ، على تجنب هذا العيب . ففي رأي الغنوصية ان العالم المادي المحسوس خلقه « يهوه » الذي كان في الواقع الها ثانويا ، هبط عن مكانه مع الاله الاعلى وبدأ بعد ذلك يمارس الشر . واخيرا جاء ابن الاله الأعلى ليعيش بين البشر على هيئة انسان فان ، حتى يفند التعاليم الزائفة للعهد القديم .

من هذه العناصر ، مصحوبة ببعض الآراء الأفلاطونية ، كانت تتألف الغنوصية . فهي تجمع عناصر من الأساطير اليونانية وتصوف

الاورفية مع التعاليم المسيحية وغيرها من المؤثرات الشرقية ، وتضم هذا كله في اطار من المزيج الفلسفي التلفيقي ، يشمل عادة أفلاطون والرواقية ، اما المانُوية ، التي تفرعت فيا بعد عن الغنوصية ، فقد ذهبت الى حد القول ان التمييز بين الروح والمادة يساوي التضاد بين الخير والشر . وهذا ذهبوا في احتقارهم للاشياء المادية أبعد من كل ما تجاسر عليه الرواقيون . وقد نهوا عن أكل اللحم ، واعلنوا ان الجنس بكافة اشكاله او صوره عمل آثم كل الاثم ، ومن حق المرء ان يستدل ، من استمرار هذه الدعوة طوال بضعة قرون ، على أن هذه المذاهب الزاهدة لم تكن تمارس بنجاح تام .

ولقد اصبحت الطائفة الغنوصية اقل اهمية بعد قنسطنطين ولكنها ظلت تمارس قدرا من التأثير ، اما طائفة الدوسيين Docetics (المشبِّهين) فقد ذهبتِ الى ان المسيح لم يكن هو الذي صلب ، بل بديل أشبه بشبح له،وهو ما يذكرنا بتضحية افيجينيا في الأسطورة اليونانية . وقد ظهر رأي مماثل لذلك في الاسلام ، الذي نظر الى المسيح على انه نبي ، وان لم يكن أهم انبياء البشرية .

واذ اصبحت المسيحية اشد رسوخا ،ازداد عداؤها لعقيدة العهد القديم ضراوة . فقد ذهبت الى ان اليهود لم يعترفوا بالمسيح الذي بشرّ به قدامى الانبياء ، ومن ثم فلا بد ان تكون شرا . ومنذ عهد قنسطنطين فصاعدا اصبح العداء للسامية شكلا له احترامه من اشكال التقوى المسيحية ، وان لم يكن الدافع الديني هو الوحيد في واقع الامر . وانه لمن الغريب حقا ان نجد المسيحية ، التي كانت قد عانت هي ذاتها من اضطهاد مخيف ، تنقلب بنفس الضراوة بمجرد امساكها بزمام الامور ، على أقلية لا تقل عنها تمسكا بمعتقداتها .

ولقد تحولت العقيدة الجديدة في جانب من جوانبها في اتجاه جديد

ملفت للنظر . ذلك لأن عقيدة اليهود كانت في عمومها تتسم بالبساطة الشديدة ، ولا تنطوي على طابع لاهوتي . وهذا الطابع المباشر يظل واضحا حتى في الأناجيل الجامعة . ولكنا نجد عند يوحنا بداية لذلك التأمل اللاهوتي الذي ازدادت اهميته باطراد مع سعي المفكرين المسيحيين الى وضع ميتافيزيقا اليونانيين في اطار عقيدتهم الجديدة . فلم يعد الامر هنا يقتصر على شخصية المسيح ، الاله الانسان ، « المختار » ، بل أصبح يتعلق بجانبه اللاهوتي بوصفه « الكلمة » ، وهو مفهوم يرتد الى الرواقيين ومن قبلهم الى أفلاطون وهرقليطس . ولقد كان أول تعبير منهجي عن هذا التراث اللاهوتي هو أعمال أوريجين Origen ، الذي عاش في الاسكندرية ما بين ١٨٥ و ٢٥٤ ، ودرس على امونيوس ساكاس ، معلم أفلوطين ، الذي كان يشترك معه في امور كثيرة ، وفي رأي أورجين ان الله وحده هو الذي لا يتجسد ، في جوانبه الثلاثة . وهو يؤمن بنظرية سقراط القديمة القائلة إن النفس تعيش في حالة مستقلة قبل الجسد ، وتدخل الجسد عند الميلاد . ولهذا السبب ، وكذلك بسبب رأيه القائل إن الخلاص سيمتد الى الجميع في النهاية ، اتهم بعد موته بالهرطقة ، ولكنه حتى اثناء حياته جلب على نفسه سخط الكنيسة ، فقد دفعته حماقة الشباب ، في حداثته ، الى اتخاذ احتياطات متطرفة ضد ضعف البدن ، فلجأ الى الاخصاء ، وهو علاج لم تكن الكنيسة ترضى عنه ، ونتيجة لهذا النقص لم يعد صالحا للعمل في سلك الكهنوت ، وان كان يبدو أن هناك قدرا من الاختلاف في الرأي حول هذا الموضوع .

ويقدم أوريجين في كتابه « ضد كلسوس Against Celsus » ردا مفصلا على كلسوس الذي ألف كتابا ضد المسيحية ضاع فيما بعد . هنا نرى لأول مرة ذلك النوع من الحجج الدفاعية التي تؤكد ان

الكتاب المقدس موحى به من الله ، ومن بين الحجج التي يقدمها ، القول بان الايمان صحيح نظرا الى تأثيره المفيد اجتماعيا على المؤمنين ، وهو رأي برجماتي قال به مفكر قريب العهد هو وليم جيمس . ولكن من السهل ان نرى ان هذه الحجة سلاح ذو حدين . ذلك لأن كل شيء يتوقف على ما تراه مفيدا . فالماركسيون الذين لا يؤمنون بالمسيحية من حيث هي مؤسسة ، يعتبرون الدين أفيونا للشعوب ، ومن ثم يكون لهم كل الحق في ان يفعلوا ، لأسباب برجماتية ، كل ما في وسعهم من اجل معارضتها .

ولقد كان صبغ الكنيسة بالصبغة المركزية عملية مندرجة . ففي البدء كان الاساقفة ينتخبون محليا بواسطة شعب الكنيسة ، وبعد قنسطنطين اخذت سلطات اساقفة روما تزداد ، واكتسبت الكنيسة ، عن طريق معاونتها للفقراء ، حشدا من المؤيدين يماثل ذلك الذي كان يتجمع حول اسر اعضاء مجلس الشيوخ في روما خلال العصور الماضية ، ولقد كان عصر قنسطنطين عصر صراع مذهبي أدى الى نشوب قلاقل كثيرة في الامبراطورية ، ولذلك عمد الامبراطور من أجل تسوية بعض هذه الخلافات ، الى استخدام نفوذه لعقد مجمع نيقية Nicaea في عام ٣٢٥م ، وقام هذا المجمع بتحديد معايير الدين القويم ، في مقابل المذهب الارياني Arianism ، ومنذ ذلك الحين اصبحت الكنيسة تتبع وسائل كهذه في حل الخلافات المذهبية. فقد كان مذهب أريوس Arius ، وهو كاهن من الاسكندرية ، يرى ان الرب الأب له الاولوية على الابن ، وان الاثنين متميزان . اما سابليوس Sabellius فقد اعتنق الهرطقة المضادة ، ورأى انهما ليسا الا وجهين لشخص واحد . ولكن الرأي الرسمي ، الذي كسب المعركة في النهاية ، يضعهما على نفس المستوى ، وان كان يرى انهما متشابهان في الجوهر ومختلفان كشخصين . غير ان الاريانية ظلت

تزدهر ، وكذلك الحال بالنسبة الى عدد من الهرطقات الاخرى . ولقد كان المدافع الرئيسي عن المعسكر الرسمي هو اطناسيوس Athanasius ، اسقف الاسكندرية من ٣٢٨ الى ٣٧٣ ، وكان خلفاء قنسطنطين منحازين الى الأريانية ، باستثناء جوليان Julian الذي كان وثنيا . ولكن مع تولي ثيودوسيوس Theodosius العرش عام ٣٧٩ ، اصبحت العقيدة الرسمية تلقى أيضا تأييد الامبراطور .

وهناك ثلاثة من رجال الدين كانت لهم اهمية خاصة ، وينتمون الى الفترة الاخيرة المسيحية من الامبراطورية الرومانية الغربية ، وساعدوا على دعم سلطان الكنيسة ، وقد منح الثلاثة فيما بعد لقب القديس : وهم أمبروز Ambrose وجيروم Jerome وأوغسطين ، الذين ولدوا في أواسط القرن الرابع ، وفي وقت لا يفصل الواحد منهم فيه عن الآخر سوى بضع سنوات ، وقد اصبحوا يعرفون باسم آباء الكنيسة الغربية ، وانضم اليهم في هذا اللقب البابا جريجوري Gregory الاكبر ، الذي ينتمي الى القرن السادس .

ولقد كان ثالث هؤلاء الثلاثة فقط (أي اوغسطين) فيلسوفا ، اما امبروز ، وهو مدافع غير هياب عن سلطة الكنيسة ، فقد وضع أسس العلاقة بين الكنيسة والدولة كما ظلت سائدة طوال القرون الوسطى . واما جيروم فكان اول من وضع ترجمة لاتينية للكتاب المقدس . وقد كانت لأوغسطين تأملات في اللاهوت والميتافيزيقا .

واليه اساسا يرجع الاطار اللاهوتي للكاثوليكية حتى عصر الاصلاح الديني ، وكذلك المبادىء الرئيسية للمعتقدات الاصلاحية.وقد كان لوثر نفسه راهبا اوغسطينيا .

ولد امبروز عام ٣٤٠ في تريف Treves وتعلم في روما واشتغل بالقانون ، وفي سن الثلاثين عين حاكما لليجوريا Liguria وايميليا

Aemilia في شمال ايطاليا ، وظل يشغل هذا المنصب أربع سنوات . ولكنه ، لسبب غير معروف ، تخلى عن الحياة الدنيوية في هذه المرحلة ، وان لم يتخل عن نشاطه السياسي ، وانتخب أسقفاً لميلانو ، التي كانت عندئذ عاصمة الامبراطورية الغربية . وقد مارس أمبروز ، من خلال منصبه الكنسي ، تأثيرا سياسيا واسع المدى عن طريق اصراره الجريء ، الذي اتسم بالصلابة وعدم المهادنة ، على السيادة الروحية للكنيسة .

ولقد كان الموقف الديني في البداية واضح المعالم ، ولم يكن يبدو من المحتمل قيام اي خطر يهدد العقيدة الرسمية ، في الوقت الذي كان فيه جراتيان Gratian وهو كاثوليكي ، امبراطورا ، غير ان اهمال جراتيان لواجباته كامبراطور ادى في النهاية الى مصرعه ، وبدأت المتاعب تظهر في عهد خلفائه. فقد اغتصب مكسموس Maximus السلطة في كافة أرجاء الغرب ، باستثناء ايطاليا ، حيث انتقل الحكم شرعيا الى شقيق جراتيان الأصغر فالنتينيان Valentinian الثاني ، ونظرا الى ان الامبراطور الشاب كان لا يزال قاصرا ، فقد كانت امه جوستينا Justina هي الحاكمة الفعلية . ولما كانت جوستينا من أتباع المذهب الأرياني ، فقد كان من المحتم ان يحدث تصادم ، وبطبيعة الحال فإن النقطة المحورية التي تصادمت فيها الوثنية والمسيحية بكل قوة كانت مدينة روما ذاتها . فقد أزيح تمثال النصر من مقر مجلس الشيوخ في عهد كونستانتيوس Constantius ابن قنسطنطين، فاعاده جوليان الرسولي ، ثم انتزعه جراتيان مرة اخرى ، فطالب بعض اعضاء مجلس الشيوخ باعادته . غير ان الجناح المسيحي في مجلس الشيوخ كانت له الغلبة بمساعدة أمبروز والبابا داماسوس Damasus ، ولكن ابتعاد جراتيان عن مسرح الأحداث جعل الحزب الوثني يتقدم مرة اخرى في عام ٣٨٤ بالتماس الى فالنتينيان الثاني .

وهنا تصدى امبروز لكي يحول دون ان تؤثر هذه الحركة الجديدة في الامبراطور فتجعله يميل الى تأييد الوثنيين ، فذكّر الامبراطور بان من واجبه ان يخدم الله بنفس الطريقة التي يخدم بها المواطنون الامبراطور بوصفهم جنودا له . وهذا القول ينطوي ضمنا على ما يتجاوز مطالبة يسوع للناس بان يعطوامالله لله وما لقيصر لقيصر . فهنا نجد مطلبا يؤكد ان الكنيسة التي هي الاداة الالهية لضمان الطاعة في الأرض ، أرفع من الدولة . ويعد هذا تعبيرا صادقا عن الطريقة التي كانت بها سلطة الدولة تتراجع في ذلك الحين ، فالكنيسة من حيث هي مؤسسة عالمية تتخطى حدود الدول ، ظلت قائمة بعد انحلال الامبراطورية سياسيا . ولا شك ان قدرة مثل هذا الاسقف على الاشارة الى هذه الامور دون ان يخشى على نفسه شيئا ، انما هي دليل على تدهور الامبراطورية الرومانية . على ان مسألة تمثال النصر لم تنته عند هذا الحد ، فقد أعيد التمثال في عهد يوجينيوس Eugenius ، وهو مغتصب تولي الحكم فيما بعد ، ولكن الطرف المسيحي هو الذي قدر له الفوز النهائي بعد ان انتصر ثيودوسيوس Theodosius على يوجينيوس في عام ٣٩٤ .

لقد كان الخلاف بين أمبروز وجوستينا راجعا الى اعتناقها للمذهب الأرياني ، ومطالبتها بأن يخصص مكان للعبادة في ميلانو من أجل الفرق القوطية التي كانت تابعة لهذا المذهب . غير أن الاسقف لم يقبل ذلك ، وانحاز الناس اليه في موقفه هذا . وعندما أرسل جنود قوطيون للاستيلاء على الكنيسة ، اندمجوا مع الشعب ورفضوا استخدام القوة . والواقع انه كان من أوضح علائم الشجاعة عند أمبروز عدم استسلامه في مواجهة مرتزقة مسلحين من البرابرة . واضطر الامبراطور الى الاستسلام ، مما اعطى امبروز نصرا معنويا هائلا في كفاحه من أجل استقلال الكنيسة .

غير أن أعمال الأسقف لم تكن كلها جديرة بالثناء كهذا العمل . ففي خلال حكم ثيودوسيوس ، عارض الامبراطور الذي كان قد أمر أسقفا محليا بأن يدفع تعويضا مقابل تحريضه على حرق كنيس يهودي ، وكان الامبراطور حريصا على ألا يشجع هذا النوع من الارهاب . ولكن أمبروز ذهب الى انه ليس من الواجب بأي حال أن يعد أي مسيحي مسئولا عن تعويض مثل هذا الضرر ، وهو مبدأ خطير أدى الى قدر كبير من الاضطهاد في العصور الوسطى .

وعلى حين أن أهم مزايا امبروز كانت تكمن في ميدان الادارة والقيادة السياسية فان جيروم كان من أبرز مثقفي عصره . وقد ولد عام ٣٤٥ في ستريدون Stridon قرب حدود دلماشيا ، ورحل وهو في الثامنة عشرة الى روما للدراسة ، وبعد بضع سنوات من التجوال في بلاد الغال استقر في اكويليا Aquileia بالقرب من مسقط رأسه ، وفي أعقاب بعض المشاحنات ، رحل الى الشرق وقضى خمس سنوات ناسكا في الصحراء السورية . ثم توجه الى القسطنطينية ، وعاد الى روما حيث ظل من ٣٨٢ الى ٣٨٥ . وكان البابا داماسوس قد توفي قبل عام ، ويبدو أن خليفته لم يكن ميالا الى القس المشاكس ، وهكذا توجه جيروم مرة اخرى الى الشرق ، مصحوبا هذه المرة بمجموعة من سيدات روما الفاضلات اللاتي كن يعتنقن آراءه في الامتناع عن الزواج والتعفف ، واستقروا اخيرا في دير في بيت لحم ، عام ٣٨٦ ، الى ان مات عام ٤٢٠ ، واعظم اعماله هو الكتاب المقدس اللاتيني الشعبي Vulgate الذي أصبح هو الصيغة المعترف بها رسميا من الكنيسة ، وقد ترجم الأناجيل عن الأصل اليوناني خلال اقامته الأخيرة في روما ، اما بالنسبة الى العهد القديم فقد رجع الى المصادر العبرية ، وهي مهمة اضطلع بها في الفترة الأخيرة بمساعدة باحثين من اليهود .

ولقد أصبح لجيروم ، بفضل أسلوب حياته ، تأثير قوي في تشجيع حركة الرهبنة التي كانت تزداد قوة في ذلك الوقت . فقامت مجموعة المريدين الرومان الذين اصطحبوه الى بيت لحم بتأسيس أربعة أديرة هناك . وقد كتب ، مثل أمبروز ، عددا كبيرا من الرسائل ، كان الكثير منها موجها الى فتيات ، يحثهن فيها على التزام طريق العفة والفضيلة . وعندما نهب الغزاة القوط روما في عام ٤١٠ ، كان موقفه على ما يبدو استسلاميا ، وظل مشغولا بامتداح قيمة العذرية اكثر من البحث عن وسيلة لانقاذ الامبراطورية .

أما أوغسطين فقد ولد في مقاطعة نوميدياNumidia ، وتلقى تعليما رومانيا كاملا ، وسافر في سن العشرين الى روما ومعه عشيقته وطفلهما ، وبعد قليل نجده في ميلانو حيث كان يرتزق من التدريس . اما من الوجهة الدينية فكان خلال هذه الفترة مانويا . غير ان التأنيب الدائم لضميره وصرامة امه ، دفعاه في النهاية الى حظيرة الدين القويم ، فعمده امبروز في عام ٣٨٧ ، وعاد الى افريقيا ، حيث أصبح أسقفا لمدينة هيبوHippo وظل هناك الى ان مات في عام ٤٣٠ .

ويقدم الينا اوغسطين في كتابه « الاعترافات » وصفا شيقا لصراعه مع الخطيئة وقد ظلت حادثة وقعت له في حداثته راسخة في ذهنه طوال حياته ، على الرغم من تفاهتها ، فقد سرق ذات مرة شجرة كمثري من حديقة أحد الجيران ، وذلك بدافع السلب المتعمد . وعمل انشغاله المرَضى بالخطيئة على تضخيم هذا الخطأ الى حد أنه لم يستطع أبدا ان يغتفره لنفسه . ويبدو ان العبث بأشجار الفاكهة هو في كل العصور عملية لا تخلو من مخاطر ! وعلى حين ان حالة الاثم والخطيئة كانت في العهد القديم تعد عيبا يتسم به شعب بأسره ، فقد تحولت بالتدريج ، في نظر الناس ، الى نقيصة في الفرد ذاته ، وكان

هذا التحول أساسيا بالنسبة الى المسيحية ، لأن الكنيسة بوصفها مؤسسة لا يمكن ان تخطيء ، وانما المسيحيون الأفراد هم الذين يمكن ان يرتكبوا خطايا . والواقع ان اوغسطين قد استبق البروتستانتية بتأكيده لذلك الجانب الفردي ، أما الكاثوليكية فكانت تنظر الى وظيفة الكنيسة على أنها هي الشيء الأساسي . ولقد كان اوغسطين يرى أن للجانبين معا اهميتهما . فالانسان ، من حيث هو في جوهره عاص آثم ، يحقق الخلاص بتوسط الكنيسة . غير أن أداء الشعائر الدينية ، بل والتزام الحياة الفاضلة ، لا يكفيان لضمان الخلاص . ذلك لانه لما كان الله خيرا ، والانسان شريرا ، فان منح الخلاص فضل إلهي ، على حين ان منعه ليس بالشيء الذي يستحق اللوم ، وهنا نجد نظرية قدَرية اخذتها اللاهوتية الاصلاحية المتزمتة فيما بعد . ومن ناحية أخرى فان رأيه القائل إن الشر ليس مبدأ أساسيا ، كما اعتقد المانويون ، وانما هو نتيجة ارادة شريرة ، كان فكرة قيمة اخذت بها العقائد الاصلاحية فيما بعد ، وهي اساس مفهوم المسؤولية في البروتستانتية .

اما مؤلفات اوغسطين اللاهوتية فكانت تستهدف اساسا الجدل مع الآراء الأكثر اعتدالا ، التي قال بها بلاجيوس Pelagius ، وقد كان بلاجيوس رجل دين ينتمي الى اقليم ويلز في انجلترا ، وكان مزاجه أقرب الى الروح الانسانية من معظم رجال الكنيسة في عصره . وقد رفض فكرة الخطيئة الاولى ، ورأى أن الانسان يمكنه بلوغ الخلاص بجهوده الخاصة ، وذلك اذا اختار أن يحيا حياة فاضلة ، ولقد كان من الطبيعي ان تجد هذه النظرية ، بما تتسم به من اعتدال وتحضر ، انصارا عديدين ، ولا سيما بين أولئك الذين كانوا لا يزالون يحتفظون بشيء من روح الفلسفة اليونانية ، اما اوغسطين فقد حارب تعاليم بيلاجوس بحماسة بالغة ، وكان من العوامل الهامة

التي ادت في نهاية الامر الى اعلان انها هرطقة . وقد بنى نظريته القدرية على رسائل بولس ، الذي ربما كان خليقا بأن يصاب بالدهشة حين يرى مثل هذه الآراء المخيفة تستنبط من تعاليمه . وفيما بعد اعتنق كالفن Calvin هذه النظرية ولكن الكنيسة احسنت صنعا بالتخلي عنها في ذلك الحين .

كانت اهتمامات اوغسطين لاهوتية في الاساس . وحتى في الحالات التي كان فيها يهتم بالمسائل الفلسفية ، كان هدفه الاكبر هو التوفيق بين تعاليم الكتاب المقدس والتراث الفلسفي للمدرسة الافلاطونية ، وقد استبق في ذلك تراث اللاهوتيين المدافعين عن العقيدة بالحجة العقلية . ومع ذلك فان تأملاته الفلسفية لها اهميتها في ذاتها ، وهي تكشف عن وجود قدر من التعمق في تفكيره . وهذه المادة الفلسفية توجد في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات ، ولما كان مختلفا عن اسلوب الثرثرة الذي اعتاده الناس ، فانه يحذف عادة في الطبعات الشعبية .

كانت المشكلة التي تصدى لها اوغسطين هي أن يبين كيف يمكن التوفيق بين قدرة الله على كل شيء وبين حدوث الخلق على النحو الوارد في سفر التكوين ، ومنذ البدء ينبغي التمييز بين فكرة الخلق اليهودية والمسيحية وبين تلك التي نجدها في الفلسفة اليونانية ، فبالنسبة الى أي يوناني ، في أي عصر من عصور الفلسفة اليونانية ، يبدو من الممتنع تماما ان يكون العالم قد خُلق من لا شيء . ووفقا لتصوره فانه اذا كان الله قد خلق العالم ، فلا بد أن يكون أشبه بالمعماري الذي يبني من مادة خام موجودة من قبل . ذلك لأن فكرة ظهور شيء من لا شيء كانت غريبة على المزاج العلمي للعقل اليوناني . اما إله الأناجيل فأمره يختلف : اذ ينبغي النظر اليه على انه

يخلق مواد البناء بالاضافة الى تشييده للمبنى . ويؤدي الرأي اليوناني بطبيعته الى فكرة شمول الالوهيةpantheism ، التي يكون فيها الله هو العالم ، وهي فكرة كانت في كل العصور تجتذب اولئك الذين يميلون بقوة الى التصوف . واشهر انصار هذا الرأي بين الفلاسفة هو اسبينوزا . اما اوغسطين فيؤمن بصفات الخالق الواردة في العهد القديم ، أي بالـه خارج عن العالم ، هو روح لا يسري عليها الزمان ، ولا تخضع للعلية او للتطور التاريخي . وعندما خلق الله العالم خلق معه الزمان . فنحن لا نستطيع ان نتساءل عما حدث قبل خلق العالم ، إذْ لم يكن هناك زمان يمكن ان نسأل بشأنه هذا السؤال .

والزمان في رأي اوغسطين هو حاضر ذو ثلاثة أوجه . فالحاضر الفعلي هو الشيء الحقيقي الوحيد . اما الماضي فيحيا بوصفه ذاكرة في الحاضر ، والمستقبل يحيا بوصفه توقعا في الحاضر . ولا تخلو هذه النظرية من عيوب ، غير أن اهميتها تكمن في تأكيدها الطابع الذاتي للزمان بوصفه جزءا من التجربة الذهنية للانسان ، الذي هو كائن مخلوق . لذلك فلا معنى ، تبعا لهذا الرأي ، من التساؤل عما جاء قبل الخلق . وفي وسعنا ان نجد تفسيرا ذاتيا مماثلا للزمان عند « كانت » ، الذي جعله صورة من الصور الذهنية . وقد أدت هذه النظرة الذاتية بأوغسطين الى استباق رأي ديكارت القائل : إن الشي الوحيد الذي لا يمكن ان يشك فيه المرء هو أنه يفكر . إن الذاتية ، في نهاية المطاف ، نظرية لا تصمد امام الاختبار المنطقي ، ومع ذلك فقد كان أوغسطين واحدا من أقدر الفلاسفة الذين عرضوها . كان عصر اوغسطين يتميز بانه العصر الذي سقطت فيه الامبراطورية الغربية . فقد استولى القوط بزعامة ألاريكAlaric على روما في عام ٤١٠ . وربما رأى المسيحيون في ذلك عقابا يكفر عن خطاياهم . اما بالنسبة

الى العقل الوثني فقد كانت المسألة مختلفة : اذ أن الناس تخلوا عن الآلهة القدامى ، فعاملهم جوبيتر بما يستحقون ، وحرمهم من حمايته ، لذا كتب اوغسطين كتابه « مدينة الله » لكي يرد على هذه الحجة من وجهة نظر مسيحية ، وتحول هذا الكتاب خلال تأليفه الى نظرية مسيحية كاملة في التاريخ . وعلى الرغم من أن الكثير مما يتضمنه هذا الكتاب لم تعد له الآن إلا قيمة تاريخية ، فان القضية التي دار حولها ، وهي استقلال الكنيسة عن الدولة ، كانت لها اهمية كبرى في العصور الوسطى ، وما زالت لها أهميتها في بعض الاماكن حتى الان . والواقع ان الرأي القائل ان الدولة ينبغي أن تطيع الكنيسة لكي تصل الى الخلاص ، مبنى على نموذج الدولة اليهودية في العهد القديم .

وفي عهد تيودريكTheodoric كان يعيش في روما مفكر مرموق ، كانت حياته وأعماله تتسمان بطابع مضاد بشدة للتدهور الحضاري العام السائد عندئذ . ذلك هو بويتيوس Boethius ، الذي ولد في روما حوالى عام ٤٨٠ ، لأب كان من النبلاء . وكانت لبويتيوس صلات قوية بطبقة أعضاء مجلس الشيوخ ، كما كان صديقا لتيودوريك . وعندما أصبح الملك القوطى حاكما لروما في عام ٥٠٠ ، عين بويتيوس بعد فترة قنصلا في عام ٥١٠ . غير أن الاقدار انقلبت عليه في أخريات سنى حياته . ففي عام ٥٢٤ سجن وأعدم بتهمة الخيانة . وفي فترة سجنه ، مترقبا الموت ، الف الكتاب الذي كان مصدر شهرته ، وهو « عزاء الفلسفة » .

كان بويتيوس ، حتى في عصره ، مشهورا بالحكمة والعلم ، واليه يرجع الفضل في تقديم أول الترجمات اللاتينية لمؤلفات ارسطو المنطقية ، كما كتب شروحا ومؤلفات خاصة به على المنطق

الارسطي . وظلت دراساته في الموسيقى والحساب والهندسة تعد لفترة طويلة مراجع أساسية في مدارس الفنون والآداب في العصور الوسطى . ولكن لسوء الحظ ان خططه من اجل القيام بترجمة كاملة لأفلاطون وارسطو لم تتحقق .

ومع ذلك فإن الامر الذي يدعو الى الدهشة هو أن العصور الوسطى لم تكن تقدره بوصفه باحثا عظيما في الفلسفة الكلاسيكية ، بل كانت تكن له تقديرا كبيرا بوصفه مسيحيا . صحيح أنه نشر بعض الدراسات في المسائل اللاهوتية ، كان يعتقد أنه هو كاتبها ، وان لم يكن من المرجح ان تكون نسبتها اليه صحيحة ، غير أن موقفه ، كما عرضه في كتاب « عزاء الفلسفة » ، أفلاطوني . وبطبيعة الحال فإن الاحتمال كبير في انه كان بالفعل مسيحيا ، كما كان معظم الناس في ذلك الحين ، ولكن اذا صح هذا فإن مسيحيته ـ اذا حكمنا عليها في ضوء فكره ـ لم تكن إلا إسمية . ذلك لأن تأثير فلسفة افلاطون عليه كان أقوى بكثير من تأثير التأملات اللاهوتية لآباء الكنيسة . ومع ذلك فربما كان من حسن الحظ أنه اعتُبر متدينا لا شبهة على ايمانه ، لأن هذا هو الذي جعل رجال الدين في القرون التالية يستوعبون قدرا كبيرا من المذهب الأفلاطوني في وقت كانت فيه أدنى شبهة من الهرطقة كفيلة بأن تطوى مؤلفاته في زوايا النسيان .

وعلى اية حال فإن كتاب « عزاء الفلسفة » خال من اللاهوت المسيحي . وهو يتألف من أقسام يتناوب فيها الشعر والنثر . إذ يتحدث بويتيوس نفسه نثرا ، بينما ترد عليه الفلسفة ، بلسان امرأة ، شعرا . ويختلف الكتاب في مذهبه وفي نظرته العامة اختلافا كبيرا عن الاهتمامات التي كانت تشغل رجال الكنيسة في ذلك الحين . فهو يُستهل بفقرة تعيد تأكيد أولوية الفلاسفة الاثينيين الثلاثة الكبار . وقد التزم بويتيوس ، في حياته الفاضلة ، تقاليد الفيثاغوريين .

وكانت نظرياته الاخلاقية رواقية الى حد بعيد ، كما أن ميتافيزيقاه ترجع الى أفلاطون مباشرة وتصطبغ بعض فقراته بصبغة شمول الالوهية (pantheism) ، ومن ثم فهو يضع نظرية لا يُعَدّ الشر فيها حقيقيا . ذلك لأن الله ، الذي هو ذاته الخير ، لا يمكن ان يقترف شرا . ولما كان قادرا على كل شيء ، فلا بد أن يكون الشر وهما . وفي هذا الكثير مما يخرج عن اللاهوت المسيحي والاخلاق المسيحية ، ولكنه لسبب ما لم يكن مصدر ازعاج للمعسكر الديني المحافظ . والواقع ان روح الكتاب بأسره تذكّرنا بأفلاطون . وهو يتجنب صوفية الكتّاب الافلاطونيين المحدثين ، مثل أفلوطين ، ويتحرر من الخرافات السائدة في ذلك الحين . كذلك لا تظهر فيه على الاطلاق روح الخطيئة المحمومة التي سيطرت على المفكرين المسيحيين في ذلك العصر . على انه ربما كانت ابرز سمات الكتاب هي أنه من تأليف انسان كان مسجونا ومحكوما عليه بالموت . فمن الخطأ النظر الى بويتيوس على انه مفكر يكتب من برج عاجي ، وينصرف عن المشاغل العملية لعصره ، بل إنه كان على العكس من ذلك يواجه الشئون العملية مباشرة ، بوصفه اداريا قديرا رابط الجأش أدى خدمات ثمينة ومخلصة لسيده الحاكم القوطي . وقد أصبح في نظر العصور اللاحقة يعد شهيدا للاضطهاد الأرياني ، وهو خطأ في الحكم ربما ساعد على اذاعة شهرته بوصفه كاتبا . ومع ذلك فإنه لم يُمنح أبدا لقب « القديس » ، نظرا لموضوعية فكره البعيد عن التعصب ، على حين ان سيريل Cyril (الذي سنتحدث عنه بعد قليل) قد نال هذا اللقب .

إن اعمال بويتيوس تثير في اطارها التاريخي ، مشكلة قديمة العهد ، هي مدى التزام الانسان بأن يكون نتاجا لعصره . فقد عاش بويتيوس في عالم معاد للبحث المنطقي النزيه ، وفي عصر تفشت فيه

الخرافات واعماه التعصب القاتل . ومع ذلك لا يبدو أن شيئا من هذه المؤثرات الخارجية يظهر في اعماله ، كما ان مشكلاته ليست بأي حال تلك التي تميز عصره على وجه التخصيص . وبالطبع فمن الصحيح أن ألاوساط الأرستقراطية في روما كانت أقل تعرضا للخضوع للأذواق المتقلبة والامزجة المتغيرة من يوم لآخر . ففي هذه الاوساط وحدها ظلت بعض الفضائل القديمة باقية بعد وقت طويل من زوال الامبراطورية ، وربما كان هذا تعليلا جزئيا للروح الرواقية التي تسري في فكر بويتيوس الاخلاقي . غير أن هذه الحقيقة ذاتها - أعنى استمرار وجود مجموعة كهذه على الرغم من الغارات البربرية من الخارج والتعصب الاعمى في الداخل - تحتاج بدورها الى تفسير . وفي اعتقادي ان التفسير المنشود مزدوج . فصحيح أن الناس نتاج تراثهم : فهم يتشكلون أولا بالبيئة التي ينشأون فيها ، وفيما بعد يجد أسلوب حياتهم دعما من ذلك التراث الذي يدين له بالولاء ، إما عن وعي كامل ، او عن طاعة عمياء . غير أن هذا التراث ، من جهة اخرى ، ليس خاضعا لتقلبات الزمان على هذا النحو ، وانما هو يكتسب حياة خاصة به ، ويظل باقيا لفترات طويلة ، مختفيا وراء السطح ، حتى يظهر مرة أخرى الى النور عندما يكتسب دعما متجددا . ولقد ظل تراث العصور الكلاسيكية باقيا ، على نحو ما ، في الظروف الصعبة للغزوات البربرية ، وعلى هذا النحو أمكن ظهور شخص مثل بويتيوس . ومع ذلك فلا بد أنه كان على وعي بالفجوة التي كانت تفصله عن معاصريه . فالدفاع عن تراث ما يحتاج الى قدر من الشجاعة يتناسب مع قوة هذا التراث ، ومن المؤكد ان بويتيوس كان في حاجة الى كل ما كان يستطيع ان يستجمعه من الشجاعة .

وفي امكاننا الآن أن نجيب عن سؤال آخر مرتبط بالسابق . فهل

من الضروري دراسة تاريخ الفلسفة من أجل فهم مسألة فلسفية ؟ وهل نحن في حاجة الى الالمام بتاريخ فترة معينة كيما نفهم فلسفتها ؟ من الواضح ، تبعا للرأي الذي عرضناه من قبل ، أن هناك قدرا من التأثير المتبادل بين التراث الاجتماعي والتراث الفلسفي ، فالتراث الذي تسوده الخرافة لا ينتج مفكرين متحررين من الخرافة . والتراث الذي يعزو الى العفة قيمة أكبر من النشاط البنّاء لا يفرز تدابير سياسية ايجابية لمواجهة تحديات العصر . ومن جهة أخرى فان المسألة الفلسفية يمكن ان تُفهم بالفعل دون خلفية كاملة من المعرفة التاريخية . وقيمة دراسة تاريخ الفلسفة تكمن في أنه يتيح لنا إدراك أن معظم الأسئلة قد طُرحت من قبل ،وأن بعض الاجابات الذكية عنها قد قُدمت في الماضي .

كان نهب روما ايذانا بعصر من الغزو والمنازعات ، أدى الى سقوط الامبراطورية الرومانية الغربية واستقرار القبائل الجرمانية في كافة أرجائها . ففي الشمال ، اجتاحت بريطانيا قبائل الأنجلز Angles والسكسون والقوط ، وانتشرت قبائل الفرنجة في بلاد الغال ، وهبطت قبائل الوندال Vandals جنوبا الى اسبانيا وشمال افريقيا . وقد ظلت أسماء البلدان والاقاليم باقية لتذكّرنا بهذه الاحداث ، فمن قبائل الأنجلز جاء اسم انجلترا ، ومن قبائل الفرنجة جاء اسم فرنسا ، ومن الوندال جاءت الأندلس .

وقد احتل الفيزيقوط Visigoths جنوب فرنسا ، واستولى الغزاة الاستروقوط Ostrogoths على ايطاليا ، بعد أن هُزموا في وقت سابق أثناء محاولة فاشلة لاجتياح الامبراطورية الشرقية . والواقع أن المرتزقة من القوط كانوا منذ نهاية القرن الثالث يحاربون في خدمة الرومان ، فتعلموا بذلك المهارات والأساليب الحربية . وظلت الامبراطورية قائمة لبضع سنوات بعد سقوط روما ، ثم حطمها

الأستروقوط نهائيا في عام ٤٧٦ بقيادة ملكهم أدوكر Adoacar الذي حكم حتى عام ٤٩٣ ثم قتل بتحريض تيودوريك ، الذي أصبح ملكا لهم وحكم ايطاليا حتى وفاته في عام ٥٢٦ . ومن وراء القوط كانت قبائل الهون المغولية ، بقيادة ملكهم أتيلا Attila تزحف من الشرق وتندفع غربا . وعلى الرغم من انهم كانوا احيانا يتعاونون مع جيرانهم القوط ، فانهم كانوا على علاقة سيئة بهم عندما غزا اتيلا بلاد الغال في ٤٥١ . وقد تصدت قوة قوطية ورومانية مشتركة للغزاة وأوقفتهم في « شالون » كذلك أخفقت محاولة تالية للاستيلاء على روما بفضل الضغط المعنوي الذي كان يمارسه البابا ليون Leo بشجاعة . وبعد وقت قصير توفى أمير المغول وترك قبائله بغير القيادة التي اعتادتها ، فاختفت بذلك قوة الفرسان الآسيويين المغيرين .

وربما ظن المرء أن هذه القلاقل كانت تستدعي رد فعل جريئا من جانب الكنيسة . ولكن الواقع أن اهتمام الكنيسة كان منصبا على التفاصيل الدقيقة لنظرية تعدد المسيح او وحدانيته . فقد كان هناك من يرون أنه شخص واحد له جانبان ، وهو الرأى الذي كُتبت له الغلبة في النهاية ، وكان أهم انصاره هو سيريل ، بطريك الاسكندرية من عام ٤١٢ حتى ٤٤٤ . وكان سيريل داعية متحمسا ، ضيق الافق ، للشكل التقليدي للدين ، وقد أظهر تحمسه بطرق عملية حين شجع على اضطهاد الطائفة اليهودية في الاسكندرية ، وتآمر على تدبير جريمة قتل وحشية ضد هيباتيا Hypatia ، وهى من النساء القليلات اللاتي يزدان بهن تاريخ الرياضيات . وقد منح سيريل في الوقت المناسب لقب القديس .

ومن جهة اخرى فان أتباع نسطوريوس Nestorius ، بطريرك القسطنطينية ، كانوا يؤيدون الرأى القائل إن هناك شخصين : المسيح الانسان والمسيح ابن الله ، وهو رأى كانت له سوابق

غنوصية ، كما أوضحنا من قبل . ولقد كان للنظرية النسطورية مؤيدوها في آسيا الصغرى وسوريا أساسا . وقد بذلت محاولة للتغلب على هذا الخلاف اللاهوتي ، ودعي مجلس للاجتماع في افسوس Ephesus عام ٤٣١ . وعمدت الجماعة المؤيدة لسيريل الى الوصول الى مكان الاجتماع أولا ، واتخذت بسرعة قرارا مؤيدا لموقفها قبل أن تتاح للمعارضة فرصة الدخول ، وأعلن ان النسطورية اصبحت منذ ذلك الحين هرطقة ، وساد الرأى القائل ان المسيح شخص واحد . وبعد وفاة سيريل ذهب مجلس كنسي آخر عقد في افسوس عام ٤٤٩ الى أبعد من ذلك ، وأعلن ان المسيح ليس فقط شخصا واحدا ، بل ان له طبيعة واحدة . وأصبح المذهب يُعرف باسم « بدعة الطبيعة الواحدة Monophysite Heresy » . وقد أدانته الكنيسة في قلقدون Calcedon عام ٤٥١ . ولو لم يكن سيريل قد مات في الوقت الذي مات فيه ، لكان الأرجح ان يصبح مهرطقا من القائلين ببدعة الطبيعة الواحدة ، بدلا من أن يُرَسَّمَ قديسا . ولكن على الرغم من الجهود التي بذلتها المجالس المسكونية ، من اجل وضع معايير للتدين القويم ، فقد استمرت البدع ، وخاصة في الشرق . ولا شك أن من الأسباب التي أتاحت للاسلام فيما بعد أن يحرز نجاحه الساحق ، تشدد السلطة الدينية الرسمية ازاء الكنائس التي كانت تدين بآراء تعتبرها هرطقة .

أما في ايطاليا فإن الغزاة القوط لم يدمروا النسيج الاجتماعي تدميرا اعمى . ذلك لأن تيودوريك ، الذي حكم حتى موته في عام ٥٢٦ ، احتفظ بالادارة المدنية القديمة . ويبدو أنه كان معتدلا في المسائل الدينية . وقد كان هو ذاته يؤمن بالمذهب الأرياني ، ويبدو أنه تسامح مع العناصر غير المسيحية التي ظلت باقية ، وخاصة بين العائلات العريقة في روما . فقد كان بويتيوس ، المنتمي الى

الأفلاطونية المحدثة ، وزيرا لتيودوريك . أما الامبراطور جستين الأول فكان أضيق أفقا ، ولذا اصدر في عام ٥٢٣ أمراً ينص على ان الهراطقة الأريانيين خارجون عن القانون ، وهي خطوة أحرجت تيودوريك ، لأن أراضيه الايطالية كانت كاثوليكية متمسكة ، على حين أن قوته الخاصة لم تكن كافية للصمود في وجه الامبراطور . ونظرا الى انه كان يخشى وقوع مؤامرة بين أنصاره أنفسهم ، فقد أمر بسجن بويثيوس واعدامه في عام ٥٢٤ . ومات تيودوريك عام ٥٢٦ ، ثم جستين في العام التالي ، وخلفه جستينيان الاول . وكان جستينيان هو الذي أمر بجمع مواد القانون الروماني في مجلدين شاملين ، أحدهما كبير ويعرف باسم Codex ، والآخر صغير ويعرف باسم Digests . ولقد كان جستينيان من أقوى أنصار العقيدة الرسمية . ولذا أمر ، في اوائل سني حكمه ، أي في عام ٥٢٩ ، باغلاق الأكاديمية في اثينا ، بعد أن ظلت قائمة بوصفها معقلا اخيرا للتراث القديم ، وان كانت تعاليمها في ذلك الحين قد أصبحت مائعة الى حد بعيد نتيجة لاختلاط عناصر صوفية أفلاطونية جديدة بها . وفي عام ٥٣٢ بدأ تشييد كنيسة القديسة صوفيا في القسطنطينية ، وظلت هي مركز الكنيسة البيزنطية الى أن سقطت في ايدي الأتراك عام ١٤٥٣ .

ولقد كانت تيودورا ، زوجة الامبراطور الشهيرة ، تشاركه اهتماماته الدينية ، وكانت سيدة لها ماض عابث ، كما أنها كانت من الانصار المتحمسين لفكرة الطبيعة الواحدة للمسيح . ومن أجلها خاض جستينيان المعركة المعروفة باسم « معركة القسس الثلاثة » . ففي قلقدون أعلن انتهاء ثلاثة آباء للكنيسة لهم ميول نسطورية الى العقيدة الرسمية ، وكان في ذلك اهانة صارخة لآراء القائلين بالطبيعة الواحدة . فأمر جستينيان باعلان هرطقة الرجال الثلاثة ، مما أثار

مناقشات طويلة في الكنيسة . وفي نهاية الأمر وقع هو ذاته في الهرطقة ، اذ اخذ بالرأي القائل ان جسد المسيح لا يفنى ، وهو رأى يمثل نتيجة من نتائج مذهب الطبيعة الواحدة .

وقد بُذلت في عهد جستينيان محاولة اخيرة لاسترداد المقاطعات الغربية من مغتصبيها البرابرة . فهوجمت ايطاليا عام ٥٣٥ ، وظلت الحرب تمزقها قرابة ثمانية عشر عاماً . كذلك أعيد فتح شمال أفريقيا ، ولكن الحكم البيزنطي أثبت أنه نعمة غير مضمونة . وعلى أية حال فإن قوى بيزنطة لم تكن اهلا لمهمة استعادة الامبراطورية كلها ، على الرغم من أن الكنيسة كانت في صف الامبراطور . وتوفى جستينيان عام ٥٦٥ ، وبعد ثلاث سنوات تعرضت ايطاليا لهجوم جديد من البرابرة . وتمكن الغزاة اللومبارديون من احتلال المناطق الشمالية بصفة دائمة ، واصبحت هذه المناطق تعرف باسم لومبارديا . وظل اللومبارديون لمدة قرنين يكافحون البيزنطيين ، الذين انسحبوا في نهاية الامر بعد أن تعرضوا لضغط العرب من الجنوب . وسقطت رافينا ، آخر معقل بيزنطي في ايطاليا ، في ايدي اللومبارديين عام ٧٥١ .

ان ظهور شخصية مثل بويتيوس خلال الفترة التي نتحدث عنها كان ظاهرة استثنائية تماما ، اذ لم يكن مزاج العصر فلسفيا . ومع ذلك ينبغي أن نذكر تطورين أصبحت لهما نتائج هامة بالنسبة الى فلسفة العصور الوسطى . أولهما هو نمو حركة الرهبنة في الغرب ، والثاني زيادة قوة البابوية وسلطتها . ويرتبط هذان التطوران باسمى بندكت وجريجوري على التوالى .

بدأت الرهبنة في الامبراطورية الشرقية في القرن الرابع . ولم تكن في مراحلها الاولى ترتبط بالكنيسة ، وانما كان أطناسيوس

Athanasius هو الذي اتخذ الخطوات الاولى التي أدت في النهاية الى اخضاع حركة الرهبنة لسلطان الكنيسة . ولقد كان جيروم ، كما رأينا ، من اقوى أنصار أسلوب حياة الرهبنة . وخلال القرن السادس أخذت الاديرة تشيد في بلاد الغال وايرلندا . وكانت أهم الشخصيات في تاريخ الرهبنة الغربية هي شخصية بندكت ، الذي أطلق اسمه على الطريقة البندكتية . وقد ولد عام ٤٨٠ لأسرة من النبلاء ، ونشأ في حياة الترف والبذخ التي تميز بها نبلاء الرومان ، ولكن حدث له وهو في العشرين من عمره رد فعل عنيف على تقاليد نشأته الاولى ، فقضى ثلاث سنوات من حياته ناسكا في كهف . وفي عام ٥٢٠ أسس ديرا في مونتى كاسينو ، أصبح مركزاً للطريقة البندكتية . وكان نظام هذه الطريقة ، كما حدده مؤسسها ، يشترط على اعضائها أن ينذروا انفسهم للفقر والطاعة والعفة ، أما مظاهر التقشف الشديدة التي كان يمارسها الرهبان الشرقيون فلم تكن تروق لبندكت . ذلك لان تقاليدهم كانت تفسر الرأى المسيحي القائل ان الجسد آثم تفسيرا حرفيا . وهكذا كانوا يتنافسون فيما بينهم على الوصول الى أشد حالة من حالات تجاهل الجسد . أما الطريقة البندكتية فقد قررت ان تضع حدا لهذه الممارسات الشاذة الضارة . وكانت السلطة والقوة تُترك لكبير الرهبان ، الذي كان يُعين مدى الحياة . وفي العهود اللاحقة أصبحت للطرق البندكية تقاليدها الخاصة التي كانت تتباين الى حد ما مع مقاصد مؤسسها . وقد جُمعت مكتبة كبيرة في مونتى كاسينو ، وبذل العلماء البندكتيون جهودا كبيرة في سبيل المحافظة على ما تبقى من تراث العلم الكلاسيكي .

وظل بندكت في مونتى كاسينو حتى وفاته عام ٥٤٣ . وبعد حوالى اربعين عاما نهب اللومبارديون الدير ، وفرت الطائفة الى روما . وقد

واجه مونتى كاسينو الدمار مرتين خلال تاريخه الطويل ، كانت الأولى خلال الفتح العربي في القرن التاسع ، والثانية في الحرب العالمية الثانية . ولكن من حسن الحظ أن مكتبته قد أنقذت ، وقد أعيد بناء الدير الآن من جديد .

وقد سجل جريجوري في كتاب المحاورات الثاني بعض تفاصيل حياة بندكت ، كان معظمها روايات عن خوارق ومعجزات ، تلقي بعض الضوء على الحالة الذهنية العامة للمتعلمين في ذلك الحين . ولا بد ان نذكر ان القراءة كانت قد هبطت في ذلك الحين الى مستوى الصنعة التي تتقنها أقلية ضئيلة جدا . أي أن هذه الكتابات لم تكن موجهة الى مجموعة من الأميين الجهلاء ، كما هى الحال في قصص سوبرمان وتفاهات الخيال العلمي الشائعة في ايامنا هذه . والمهم في الأمر ان هذه المحاورات تؤلف مصدر معلوماتنا الرئيسي عن بندكت . ويُعد مؤلفها ، جريجوري الأكبر ، رابع علماء الكنيسة الغربية ، وقد ولد عام ٥٤٠ ، وكان منتميا الى أسرة من النبلاء الرومان ، ونشأ في بيئة من الترف والبذخ ، وتلقى نوع التعليم اللائق بمركزه الاجتماعي ، وان لم يتعلم اليونانية ، وهو قصور لم يستطع أبدا ان يعوضه على الرغم من اقامته لمدة ست سنوات في البلاط الامبراطوري في سنوات لاحقة . وفي عام ٥٧٣ اشتغل عمدة للمدينة . ولكن يبدو أنه بعد فترة وجيزة شعر بأن هناك رسالة ينبغي أن يكرس لها حياته ، فاستقال من منصبه وتخلى عن ثرواته لكي يصبح راهبا بندكتيا . وقد أدت الحياة القاسية المتقشفة التي اعقبت هذا التحول المفاجيء الى الحاق ضرر دائم بصحته . ومع ذلك لم يقدر له أن يحيا حياة التأمل التى كان يحن اليها ، اذ لم ينس البابا بلاجيوس الثاني مواهبه السياسية ، فاختاره سفيرا له لدى البلاط الامبراطوري في القسطنطينية ، التي كان الغرب لا يزال يدين لها

بولاء نسبي . ومنذ عام ٥٨٥ ظل جريجوري في البلاط ، ولكنه أخفق في مهمته الرئيسية ، وهى حث الامبراطور على أن يشن حربا ضد اللومبارديين ، اذ كانت فرصة التدخل العسكري قد ضاعت ، وكانت آخر محاولة من هذا القبيل في عهد جستينيان قد أدت الى نجاح مؤقت ، ولكنها لم تسفر عن شيء في النهاية . وعندما عاد جريجوري الى روما قضى خمس سنوات في الدير الذي كان قد أنشىء في قصره السابق . وعندما توفى البابا عام ٥٩٠ اختير جريجوري خليفة له ، على الرغم من انه كان يفضل كثيرا ان يظل راهبا .

ولقد احتاج الامر الى كل ما يملكه جريجوري من حنكة سياسية لكي يتعامل مع الموقف الخطير الذي تردت فيه البلاد بعد انهيار السلطة الرومانية الغربية . ذلك لأن اللومبارديين كانوا يعيثون في ايطاليا فسادا ، وكانت افريقيا مسرحا للصراعات بين حكم بيزنطي ضعيف وقبائل البربر المناوئة ، وكانت بلاد الغال ساحة للحرب بين الفيزيقوط والفرنجة ، أما بريطانيا فقد اصبحت انجلترا الوثنية بعد ان أزال عنها الغزاة الانجلو سكسون طابعها المسيحي . واستمرت الهرطقات تثير المتاعب للكنيسة ، وادى التدهور العام للقيم الى القضاء على نفس المباديء المسيحية التي كان ينبغي ان تحكم اسلوب حياة رجال الدين . إذ كانت عادة شراء المناصب الكنسية بالمال منتشرة ، ولم يصبح من الممكن مكافحتها بصورة فعالة طوال ما يقرب من خمسمائة عام . كل هذه الصعوبات المضنية ورثها جريجوري ، وبذل كل ما في وسعه من اجل درء خطرها . ومع ذلك فإن نفس الفوضى التي كانت مستشرية في كافة ارجاء الغرب قد اتاحت له ان يقيم السلطة البابوية على أساس أقوى مما كانت تقوم عليه في أي وقت سابق . إذ لم يستطع أي اسقف لروما ، حتى ذلك الحين ، أن يفرض سلطته بنفس القدر من الاتساع وبنفس الدرجة

من النجاح التي فرضها بها جريجوري . وقد أنجز ذلك أساسا عن طريق كتابة رسائل عديدة الى رجال الدين والحكام الدنيويين الذين كانوا مقصرين في اداء رسالتهم الصحيحة ، او الذين أدينوا بسبب تجاوزهم النطاق المشروع لسلطتهم . وقد اصدر كتابا موحدا ، هو « قواعد رعاة الكنيسة Pastoral Rule » وضع به اسس سيادة روما في تنظيم شئون الكنيسة بوجه عام . وظل هذا الكتاب يلقى احتراما بالغا طوال العصور الوسطى ، بل لقد شق طريقه الى الكنيسة الشرقية ، حيث كان يستخدم في صيغته اليونانية ، وقد أثرت تعاليمه اللاهوتية في دراسات الكتاب المقدس في اتجاه التفسير الرمزي ، وتجاهلت المضمون التاريخي الخالص ، الذى لم تصبح له الصدارة إلا في عصر احياء العلوم .

وعلى الرغم من كل جهود جريجوري الدائبة في دعم مركز الكاثوليكية الرومانية ، فقد كان رجلا ذا نظرة انتهازية الى حد ما . ففي السياسة كان على استعداد للتغاضي عن الشطط الذي يبديه الأباطرة اذا كان ذلك يخدم مصالحه ، او اذا شعر بأن المعارضة قد تعرضه للخطر . وهكذا فإنه ،إذا ما قورن برجل مثل أمبروز ، يبدو انتهازيا ماكرا . ولقد بذل الكثير من أجل نشر نفوذ الطريقة البندكتية ، التي أصبحت نموذجا لمؤسسات الرهبنة ، غير أن الكنيسة لم تظهر في عهده الا احتراما ضئيلا للمعرفة العلمانية ، ولم يكن جريجوري استثناء من هذه القاعدة .



مع انهيار السلطة المركزية لروما ، بدأت أقاليم الامبراطورية الغربية تتردى الى عصر بربري عانت فيه أوروبا من تدهور ثقافي عام ، عرف باسم عصر الظلام ، ودام من عام ٦٠٠ ميلادية حتى عام ١٠٠٠ تقريبا . وبطبيعة الحال فإن أية محاولة لوضع فترات تاريخية كهذه في تصنيفات محددة المعالم لا بد أن تكون محاولة مصطنعة الى حد بعيد ، ولا يمكن ان يجني المرء من مثل هذه التقسيمات فائدة كبيرة ، وقصارى ما يمكنها أن تشير اليه هو ايضاح بعض السمات العامة التي كانت تسود خلال الفترة موضوع البحث . لذلك لاينبغي أن يتصور أحد أن أوروبا قد سقطت فجأة ، مع بداية القرن السابع ، في هاوية لم تخرج منها الا بعد اربعة قرون . ذلك لأن التراث الكلاسيكي الماضي ظل باقيا على نحو ما ، وان كان تأثيره قد أصبح محدودا ومحفوفا بالاخطار . وكانت الأديرة مركزا لبعض أنواع العلم ، ولا سيما في الأركان النائية مثل أيرلنده . ومع ذلك فليس من الخطأ أن نصف هذه القرون بأنها مظلمة ، لا سيما اذا قورنت بما جاء قبلها وما أتى بعدها . وفي الوقت ذاته يحسن بنا أن نذكر أن الامبراطورية الشرقية لم تشارك بقدر متساو في هذا الانهيار الشامل . فقد ظلت قبضة الامبراطورية في بيزنطة قوية ، مما أدى الى بقاء التعليم مصطبغا بصبغة أكثر علمانية مما ظل عليه في الغرب طوال قرون عديدة . وبالمثل ، فعلى حين أن الثقافة الغربية تهاوت ، كانت حضارة الاسلام الفتية القوية . التي ضمت جزءا كبيرا من الهند ، والشرق الاوسط ، وشمال افريقيا ، واسبانيا ، تصعد الى أعلى قممها . فاذا مضينا أبعد من ذلك وجدنا حضارة الصين في عهد أسرة تانج Tang تشهد عصرا من ازهى عصور الثقافة في تاريخها .

ولكي ندرك السبب الذي جعل الفلسفة ترتبط بالكنيسة الى هذا الحد الوثيق ، ينبغي ان نعرض بايجاز لاهم خطوط التطور التي سارت فيها البابوية والقوى العلمانية خلال الفترة التي نبحثها هاهنا . فقد كان أهم الأسباب التي أتاحت للبابوات ضمان مركزهم المسيطر في الغرب هو ذالك الفراغ السياسي الذي تركه زوال الامبراطورية الرومانية . أما البطاركة الشرقيون ، الذين كانت سلطة الامبراطورية تحد من نفوذهم ، فلم يكونوا يستجيبون في أي وقت لمطالب اساقفة روما ، وانتهى الامر بالكنائس الشرقية الى أن سلكت طرقها الخاصة . وفضلا عن ذلك فان تأثير القبائل الهمجية الغازية في الغرب قد أدى الى هبوط المستويات العامة للثقافة ، التي كانت تسود خلال عصر الامبراطورية في كافة ارجائها . وهكذا أصبح رجال الدين ، الذين حافظوا على ما تبقى من آثار العلم ، جماعة مميزة تستطيع القراءة والكتابة ، ولذلك فإن رجال الدين هم الذين أسسوا المدارس وأشرفوا عليها عندما دخلت أوروبا ، بعد بضعة قرون من الصراع ، مرحلة أكثر استقرارا . وظلت الفلسفة المدرسية بلا منافس حتى عصر النهضة .

لقد كانت البابوية في أوروبا الغربية تسير خلال القرنين السابع والثامن في طريق محفوف بالاخطار ، بين القوى السياسية المتنافسة للاباطرة البيزنطيين والملوك البرابرة . وكان الارتباط باليونان أفضل في بعض النواحي من الاعتماد على الغزاة . فقد كانت سلطة الأباطرة على الأقل ، مرتكزة على أسس شرعية ، على حين أن حكام القبائل الغازية قد استولوا على السلطة بالقوة . وفضلا عن ذلك فإن الامبراطورية الشرقية حافظت على المقاييس الحضارية التي كانت سائدة عندما كانت روما في أوج عظمتها ، فاحتفظت على هذا النحو بقدر من تلك النظرة الكلية الشاملة التي كانت تقف على طرفي

نقيض مع القومية الضيقة الأفق السائدة لدى البرابرة . ولنضف الى هذا أن القوط واللومبارديين كانوا ، حتى عهد قريب ، يدينون بمذهب الأريانية ، على حين أن بيزنطة كانت متمسكة ـ مع تفاوت في الدرجة ـ بأصول العقيدة ، حتى على الرغم من رفضها أن تنحنى امام السلطة الكنسية لروما .

ومع ذلك فإن الامبراطورية الشرقية لم تعد بالقوة التي تكفي للاحتفاظ بسلطتها في الغرب . ففى عام ٧٣٩ قام اللومبارد بمحاولة فاشلة لغزو روما ، فحاول البابا جريجوري الثالث الاستعانة بالفرنجة Franks من اجل مواجهة التهديد اللومباردى . وفي تلك الفترة كان الملوك الميروفنجيون Merovingian الذين خلفوا كلوفيس Clovis قد فقدوا كل سلطة حقيقية في مملكة الفرنجة ، وكان الحاكم الحقيقي هو المستشار الأكبر (domus) ، وهو منصب احتله في أوائل القرن الثامن شارل مارتل Charles Martel الذي اوقف المد الاسلامي الصاعد في موقعة تور Tours عام ٧٣٢ . ومات شارل وجريجوري معا في عام ٧٤١ ، فخلفهما بيبان Pepin والبابا ستيفن الثالث ، اللذان تفاهما معا : فطلب المستشار الاكبر من البابا أن يعترف رسميا به ملكا ، وهكذا حل محل اسرة الميروفنجيين . وفي مقابل ذلك أعطى بيبان البابا مدينة رافينا Rovenna التي كان اللومبارد قد استولوا عليها عام ٧٥١ ، مع بعض الاقاليم الأخرى الواقعة تحت سيطرته ، وكان ذلك هو العامل الذي قصم ظهر بيزنطة نهائيا .

وفي غياب سلطة سياسية مركزية ، أصبح لدى البابوية من القوة أكثر مما كان للكنيسة الشرقية في أي وقت في ميدانها الخاص . وبالطبع فإن الاستيلاء على رافينا لم يكن صفقة قانونية بأى معنى ، ولذلك فقد عمد بعض القساوسة ، لكى يضفوا مسحة من الشرعية على هذه العملية ، الى تزوير وثيقة اصبحت تعرف باسم « منحة

قسطنطين » ، يفترض انها مرسوم من قسطنطين منح بموجبه الى الحبر الأعظم جميع الاقاليم التي كانت تنتمي الى روما الغربية . وعلى هذا النحو استقرت السلطة الزمنية للبابوات وظلت قائمة طوال العصور الوسطى . ولم يتم كشف التزوير الا في القرن الخامس عشر .

ولقد حاول اللمبارديون مقاومة تدخل الفرنجة ، لكن شرلمان ، ابن بيبان ، تمكن في النهاية من عبور جبال الالب في عام ٧٧٤ ، واوقع بالجيوش اللمباردية هزيمة حاسمة ، فاتخذ لنفسه لقب ملك اللومبارد ، وسار نحو روما ، حيث أكد المنحة التي قدمها أبوه في عام ٧٥٤ . وكانت البابوية ميالة اليه ، كما أنه من جانبه قد بذل جهدا كبيرا من أجل نشر المسيحية في اقليم سكسونيا ، وان كان اسلوبه في تنصير الوثنيين قد اعتمد على قوة السيف أكثر مما اعتمد على الاقناع .

وعلى الحدود الشرقية غزا شرلمان الجزء الاكبر من المانيا ، أما في الجنوب فإن محاولاته طرد العرب من اسبانيا كانت اقل نجاحا . وادت هزيمة قواته في عام ٧٧٨ الى ظهور اقاصيص رولان Roland المشهورة .

غير ان شرلمان كان يستهدف ما هو أكثر من تأمين حدوده . فقد نظر الى نفسه على انه الوريث الحقيقي للامبراطورية الغربية . وهكذا فإن بابا روما توجه امبراطورا في يوم عيد الميلاد من عام ٨٠٠ . وكان هذا اليوم هو بداية الامبراطورية الرومانية المقدسة للأمة الجرمانية . وكان تتويج امبراطور غربي جديد يعنى اكتمال الانفصال عن بيزنطة ، وهو الانفصال الذي كانت منحة بيبان سببا واقعيا له . وكانت الحجة التي تذرع بها شرلمان للقيام بهذه الخطوة واهية : فقد كانت الامبراطورة ايرين Irenne هى التي تجلس عندئذ

على عرش بيزنطة ، فقال شرلمان ان هذا أمر لا يسمح به العرف الامبراطوري ، ومن ثم فقد اعتبر المنصب شاغرا . وبعد أن جعل البابا يتوجه ، اصبح في امكانه ان يضطلع بمهمة خليفة القياصرة . وفي الوقت ذاته اصبحت البابوية بفضل هذا الاجراء وثيقة الارتباط بالسلطة الامبراطورية ، ومن ثم أصبح من الضروري أن يقوم البابا بالتصديق على تعيين الامبراطور في منصبه عن طريق وضع التاج على رأسه حتى في الحالات التي كان فيها بعض الأباطرة العنيدين يعينون البابا او يعزلونه وفق هواهم . وهكذا ارتبطت السلطتان الروحية والزمنية ارتباطا وثيقا في اعتماد متبادل كان له تأثيره المصيري . وكان الخلاف محتدما بالطبع ، وهكذا أخذ البابا والامبراطور يتشابكان في حروب لا تتوقف ، تفاوت فيها حظ كل منهما . وقد أثير أحد الاسباب الرئيسية للنزاع بسبب موضوع تعيين كبار رجال الكنيسة ، وهو الموضوع الذي سنقول عنه المزيد فيما بعد .

وبحلول القرن الثالث عشر وجدت الأطراف المتنازعة أن التوفيق بينها مستحيل ، فنشب على اثر ذلك صراع خرجت منه البابوية منتصرة ، غير أنها فقدت هذه الميزة التي كسبتها بشق النفس بسبب تدهور المستوى الأخلاقي للبابوات في اوائل عصر النهضة . وفي الوقت نفسه أطلق ظهور نظم ملكية قومية في انجلترا وفرنسا واسبانيا قوى جديدة قوضت تلك الوحدة التي كانت قد حافظت عليها الزعامة الروحية للكنيسة . واستمرت الامبراطورية الى أن غزا نابوليون أوروبا ، أما البابوية فما زالت باقية الى يومنا هذا ، وان كان نفوذها المسيطر قد انتهى منذ حركة الاصلاح الديني .

لقد ظل شرلمان ، طوال حياته ، يقدم الحماية طواعية للبابوات ، الذين حرصوا من جانبهم على الا يقفوا في وجه اهدافه . ولقد كان شرلمان ذاته أميا ، لا يعرف التقوي ، ولكنه لم يكن ضد تعلم

الآخرين او تقواهم . وقد شجع حركة احياء أدبى ورعى العلماء ، رغم ان اساليبه في الترويح عن نفسه كانت بعيدة عن هذا الطابع الثقافي . أما عن السلوك المسيحي القويم ، فقد رآه مفيدا لرعاياه ، ولكن لا ينبغي السماح له بأن ينغص حياة البلاط أكثر مما ينبغي .

وفي عهد خلفاء شرلمان ، تدهورت سلطة الامبراطورية ، ولا سيما حين عمل الابناء الثلاثة « للويس الورع » على اقتسام اقاليمها فيما بينهم . ومن هذا التقسيم ظهر ذلك الانشقاق الذي جعل الألمان يقفون في وجه الفرنسيين في العصور اللاحقة . وخلال ذلك اكتسبت البابوية من القوة بقدر مافقدت الامبراطورية نتيجة لنزاعاتها الدنيوية . وفي الوقت ذاته كان على روما ان تفرض سلطتها على الاساقفة الذين كانوا ، كما رأينا من قبل ، مستقلين بدرجات متفاوتة في مناطق نفوذهم ، وخاصة في الحالات التي كانوا فيها بعيدين عن مقر السلطة المركزية . وفيما يتعلق بموضوع التعيينات ، كان البابا نيكولاس الأول (٨٥٨ ـ ٨٦٧) ناجحا على وجه العموم في المحافظة على سلطة روما . ومع ذلك فقد ظلت هذه المسألة بأسرها مثار نزاع ، لا من السلطات الدنيوية فحسب ، بل في داخل الكنيسة ذاتها . وكان في استطاعة الأسقف الذكي القوى الارادة ان يصمد في وجه البابا الذي يفتقر الى هذه الصفات . ونتيجة لذلك ، بدأت السلطة البابوية تتدهور مرة اخرى عندما مات نيكولاس .

فقد شهد القرن العاشر البابوية تخضع لتحكم الأرستقراطية المحلية في روما ، وكانت المدينة قد غرقت في حالة من الهمجية والفوضى نتيجة للتخريب المستمر الذي أحدثته الصراعات بين الجيوش البيزنطية واللومباردية والفرنجية . وانتشر في جميع ارجاء الغرب أقنان مستقلون يعيثون في الأرض فسادا ، ولا يستطيع سادتهم الاقطاعيون كبح جماحهم . كما عجز الامبراطور وملك

فرنســا عن فرض اي نوع من الرقابــة الفعلية على باروناتهــم المتمـردين . وتعـدى الغـزاة الهنغـاريون على الأرض الايطـالية في الشمال ، على حـين أن المغامـرين من الفايكنـج أشاعـوا الرعــب والفوضى في جميع سواحل أوروبا واراضيها النهرية . وخلال ذلك نال النورمنديون شريطا من الارض في فرنسا ، واعتنقوا المسيحية في المقابل . أما التهديد العربـي بالسيطـرة من الجنـوب ، الـذي ظل يتصاعد طوال القرن التاسع ، فقد أمكن تجنبه عندما هزمت رومـا الشرقية الغزاة على نهر جاريليانو بالقرب من نابولي في عام ٩١٥ ، ولكن قوى الامبراطورية كانت اضـعف من ان تحـكم الغـرب مرة اخـرى ، كما حاولـت في عهــد جســتينيان . وفي هذه الفــوضى الشاملة ، التي اضطرت فيها البابوية الى تلبية نزوات اشراف روما ذوي النوايا السيئة ، فقدت البابوية ما كان يمكن ان يتبقى لهـا من النفوذ في ادارة شئون الكنيسة الشرقية ، بل انهـا وجـدت قبضتهـا تتراخى على رجـال الـدين في الغـرب ، في الوقـت الـذي اكد فيه الاساقفة المحليون مرة اخرى استقلالهم . غير انهم لم ينجحـوا في ذلك ، اذ ان ضعف الروابط مع روما قد اقترن بتقوية الصلات مع القوى الدنيوية المحلية ، كما أن أخلاق الكثيرين ممن اعتلوا عرش القديس بطرس (أي من البابوات) في تلك الفترة لم تكن من النوع الذي يضمن الوقوف ضد تيار الانحلال الاجتماعي والأخلاقي .

ومع مجيء القرن الحادي عشر ، أخذت تنتهى الحـركة الكبـرى للشعوب ، كما أمكن تجنب الخطر الخارجي الذي كان يهدد اوروبا من الغزو الاسلامي ، ومنذ ذلك الحين أخذ الغرب ينتقل الى موقع الهجوم .

كانت المعرفة الاغـريقية قد ظلـت باقية في ايرلنـدا النـائية ، في

الوقت الذي كانت قد نُسيت فيه في معظم ارجاء الغرب ، وازدهرت ثقافة ايرلندا في نفس الوقت الذي كان فيه الغرب في عمومه يعاني تدهورا . غير أن قدوم الغزاة الدنمركيين هو الذي أدى في النهاية الى القضاء على هذا الجيب الحضاري .

وعلى ذلك لم يكن من المستغرب ان تكون اعظم الشخصيات بين أهل المعرفة في ذلك العصر هى شخصية رجل ايرلندى ، هو يوحنا سكوتس اريجينا Johannes Scotus Erigena ، فيلسوف القرن التاسع ، الذي كان من اتباع الأفلاطونية الجديدة ، وكان عالما في اليونانيات ، كما كانت نظرته العامة متأثرة ببيلاجوس ، بينما كان في اللاهوت يقول بشمول الألوهية . وعلى الرغم من افكاره غير المألوفة ، يبدو انه استطاع ان يفلت على نحو ما من الاضطهاد . والواقع أن حيوية الثقافة الأيرلندية في ذلك العصر كانت ترجع الى مجموعة من الظروف المواتية . فعندما بدأت بلاد الغال تعاني من موجات متلاحقة من غزو البرابرة ، حدث انتقال واسع النطاق لرجال العلم نحو الغرب الأقصى الذي يكفل لهم مزيدا من الحماية . غير ان من ذهبوا منهم الى انجلترا لم يتمكنوا من الاستقرار بين الانجلز والسكسون والجوتJutes ، الذين كانوا وثنيين . أما ايرلندا فكان فيها الامان ، وعلى هذا النحو وجد فيها كثير من رجال العلم ملاذا . بل ان من الواجب أن نحسب بداية العصور المظلمة ونهايتها في انجلترا بدورها بطريقة مختلفة . فقد حدث انهيار في عصر الغزوات الأنجلو سكسونية ، ولكن حدث احياء في عهد ألفرد الأكبر . وهكذا فأن الفترة المظلمة قد بدأت وانتهت هناك قبل مائتي عام . وادت الغزوات الدنمركية في القرنين التاسع والعاشر الى عرقلة تطور انجلترا ، والى نكسة دائمة في ايرلندا . ففي هذه المرة حدثت هجرة جماعية للعلماء في الاتجاه المعاكس ، أما روما فكانت أبعد من

ان تستطيع ممارسة الاشراف على شئون الكنيسة الأيرلندية . وهكذا لم تكن سلطة الاساقفة طاغية ، ولذلك لم يضيع علماء الأديرة وقتهم في النزاع حول العقائد الجامدة . وهكذا اصبحت النظرة المتحررة لإريجينا ممكنة ، على حين أنها لو كانت قد ظهرت في مكان آخر لووجهت بعقاب فوري .

ولسنا نعرف عن حياة يوحنا (اريجينا) الا القليل ، باستثناء الفترة التي كان فيها ملتحقا ببلاط شارل الاصلع Charles the Bald ملك فرنسا . ويبدو انه عاش ما بين عامى ٨٠٠ و ٨٧٧ ، وان كانت التواريخ غير مؤكدة . وفي عام ٨٤٣ دعى الى البلاط الفرنسي ليشرف على مدرسة البلاط . وهناك دخل في نزاع حول مسألة الجبر والاختيار . فقد كان يوحنا منحازا الى جانب الاختيار ، وكان يرى ان جهود المرء الخاصة في سبيل الفضيلة تؤتى أكلها . غير ان الامر الذي اثار حفيظة الكنيسة ضده لم يكن نزعته البيلاجية Pelagianism هذه ، برغم خطورتها ، بل كان معالجته للمسألة بطريقة فلسفية بحتة . فهو يرى ان العقل والنقل مصدران مستقلان للحقيقة ، لايتداخلان ولا يتعارضان . أما اذا بدا في حالة معينة أن ثمة تعارضا ، فلا بد من الوثوق بالعقل أكثر من النقل . والواقع أن العقيدة الحقة هى بعينها الفلسفة الحقة ، والعكس بالعكس . غير ان وجهة النظر هذه لم تَرُقْ لأعين قساوسة بلاط الملك الذين كانوا أضيق افقا ، فأدينت الرسالة التي عالج فيها يوحنا هذه الموضوعات ، ولم ينقذه من العقاب الا صداقة الملك الشخصية . وقد مات شارل في عام ٨٧٧ ، وفي العام نفسه مات صديقه العالم الايرلندي .

كان يوحنا واقعيا في فلسفته ، بالمعنى المدرسي لكلمة الواقعية ، وهذا استعمال اصطلاحي للفظ ينبغي أن يكون واضحا في اذهاننا .

فالـواقعية ترجـع في أصلهـا الى نظـرية المثـل كما عرضهـا سقـراط الأفلاطوني ، ولذلك فهى تذهب الى أن الكليات اشياء ، وأنها تسبق الجزئيات . أمـا المعسـكر المضـاد فيرتـكز على المذهـب التصـوري conceptualism عنـد ارسطـو ، وتسمـى هذه النظـرية بالاسـمية nominalism وترى أن الكليات ماهى الا اسماء ، وان الجزئيات تسبق الكليات . وقد ظلت المعركة بين الواقعيين والاسميين حول مسألة الكليات محتدمة بعنف طوال العصور الوسطى ، وما زالـت قائمـة حتى يومنا هذا في العلـم والرياضـة . ونظـرا الى ارتبـاط الـواقعية المدرسية بنظرية المثـل فقـد اطلـق عليهـا في العصر الحـديث اسـم المثـالية . ولـكن من الواجـب ان نميز بـين هذا كلـه وبـين الاستخدامـات التـالية غـير المدرسية ، لهـذه الالفـاظ ، وهـى الاستخدامات التي سنشرحها في مواضعها المناسبة .

وتظهر واقعية يوحنا بوضوح في كتابه الفلسفي الرئيسي : « عن تقسيم الطبيعة » . في هذا الكتاب يرى أن للطبيعة تقسيما رباعيا ، تبعا لكون الأشياء خالقة او غير خالقة ، ومخلوقة أو غـير مخلوقـة . فهناك أولا الخالق غير المخلوق ، ومن الواضح أن المقصود هنـا هو الله . ثم يأتي الخالق المخلوق ، وهى فئة تندرج تحتها المثل ، بالمعنى الذي قال به أفلاطون وسقراط ، لانها تخلق الجزئيات ويخلقهـا الله الذي تستمد كيانها منـه . ولدينـا ثالثـا الاشياء الموجـودة في المكان والزمان ، التي هى مخلوقة غير خالقة . واخيرا ، يتبقى غير الخالـق وغير المخلوق، وهنانعود بعد دورة كاملة الى الله بوصفه الهدف النهائي الذي ينبغي ان تسعى اليه الأشياء جميعـا . وبهـذا المعنـى لا يكون الله خالقا لانه لا يتميز عن غايته الخاصة .

هذا فيما يتعلق بالاشياء التي توجد ، غير أنـه يدرج في الطبيعـة أيضا الأشياء التي لا توجد ، واولها الاشياء المادية العـادية ، التـي

تُستبعد ، بطريقة دالة على اتجاهه الافلاطوني الجديد ، من العالم المعقول . وبالمثل ينظر الى الخطيئة على انها نقص أو حرمان ، وتباعُد عن النموذج الالهي ، ومن ثم فهي تنتمي الى عالم ما هو غير موجود . وهذا كله يعود بنا الى النظرية الأفلاطونية التي يكون فيها الخير ، كما رأينا ، مساويا للمعرفة .

على ان الرأي القائل ان الله متوحد مع غاياته يؤدي مباشرة الى لاهوت قائم على فكرة شمول الالوهية(pantheistic) ، بعيد كل البعد عن الأصول الدينية . فماهية الله ذاته غير معروفة ، لا بالنسبة الى البشر فحسب ، بل بالنسبة الى الله ذاته ، ما دام الله ليس موضوعا قابلا لان يعرف . والسبب المنطقي لذلك ، وان لم يكن يوحنا قد صرح به ، هو ان الله كل شيء ، وفي هذه الحالة لا يمكن ان ينشأ الموقف المعرفي الذي يوجد فيه عارف وموضوع للمعرفة . اما نظريته في الثالوث فلا تختلف عن نظرية افلوطين . فوجود الله يكشف عن ذاته في وجود الاشياء . وحكمته تتكشف في نظامها ، وحياته في حركتها ، وهذه الجوانب الثلاثة تناظر الأب والابن والروح القدس على التوالي . اما عن عالم الأفكار أو المثل فيشكل الكلمة الالهية ويؤدي ، بتوسط الروح القدس، الى ظهور الجزئيات ، التي ليس لها وجود مادي مستقل ، والله يخلق الأشياء مما ليس بشيء ، بالمعنى الذي يكون فيه هذا الذي ليس بشيء هو الله ذاته الذي يعلو على كل معرفة ومن ثم فهو ليس شيئا . وهكذا يعارض يوحنا الرأي الأرسطي الذي يعزو الى الجزئيات وجودا ماديا . ومن جهة اخرى فان الأقسام الثلاثة الأولى التي تحددت وفقا لكون الاشياء خالقة او مخلوقة ، مستمدة من تقسيم ارسطو المماثل للاشياء تبعا لكونها متحركة بذاتها أو بغيرها . أما القسم الرابع فمستمد من مذهب ديونيزيوس الأفلاطوني الجديد . ولقد كان ديونيزيوس ، الذي كان تلميذا أثينيا

للقديس بولس ، هو الكاتب المزعوم لرسالة توفق بين الأفلاطونية الجديدة والمسيحية . وقد ترجم يوحنا هذه الرسالة من اليونانية ، ومن الجائز ان يكون قد ضمن لنفسه الحماية على هذا النحو ، لأن ديونيزيوس المزعوم هذا كان ينظر اليه خطأ على أنه مسيحي متمسك بالعقيدة الأصولية ، نتيجة لارتباطه بالقديس بولس .

وفي القرن الحادي عشر بدأت أوروبا اخيرا تدخل فترة من الانتعاش . فقد استطاع النورمنديون ايقاف التهديدات الاتية من الشمال والجنوب ، ووضع غزوهم لانجلترا حدا للغارات الاسكندنافية ، على حين ان حملاتهم في صقلية أزالت الحكم العربي نهائيا من هذه الجزيرة . وبدأت تترسخ دعائم اصلاح مؤسسات الأديرة ، كما اعيد النظر في مبادىء انتخاب البابا وتنظيم الكنيسة . واخذت الامية تتراجع بتقدم التعليم ، لا بين رجال الدين فحسب ، بل بين أبناء الطبقة الارستقراطية ايضا .

على ان الصعوبتين الاساسيتين اللتين كانتا تعترضان الكنيسة في ذلك الوقت هما شراء المناصب الكنسية بالمال ، ومسألة الامتناع عن الزواج . والامران يرتبطان بوضع السلك الكهنوتي كما تطور عبر السنين . فنظرا الى ان القسس كانوا هم المشرفين على المعجزات والسلطات الدينية ، فانهم اخذوا يمارسون بالتدريج تأثيرا كبيرا على الشئون الدنيوية ، وهو تأثير لا يمكن ان تدوم فعاليته الا اذا ظل الناس في عمومهم يعتقدون ان هذه القدرات أصلية . وقد ظل هذا الاعتقاد سائدا بإخلاص ومنتشرا طوال العصور الوسطى ، غير أن تذوق طعم السلطة يثير الشهوات والأطماع ، وما لم تكن هناك تقاليد اخلاقية قوية وفعالة توجه من يحتلون مواقع السلطة ، فانهم يتجهون الى الانتفاع الى أقصى حد من مراكزهم ، وهكذا اصبح منح المنصب الكنسي لقاء المال مصدرا للثروة والقوة عند من يملكون

منح مثل هذه التكريمات ، وأدت هذه الممارسات في النهاية الى افساد المؤسسة ، كما كانت تبذل من آن لآخر جهود لمكافحة هذا الداء .

اما مسألة امتناع رجال الدين عن الزواج فلم تكن الآراء فيها قاطعة ، ولم يبت في جوانبها الأخلاقية أبدا على نحو نهائي . فلم يحدث في الكنيسة الشرقية ، ولا في الكنائس الاصلاحية الغربية فيما بعد ، ان نظر الى الامتناع عن الزواج على انه ذو قيمة أخلاقية ، اما الاسلام فيذهب الى حد التنديد به . ويمكن القول إنه كانت هناك أسباب معقولة ، من الوجهة السياسية ، للتغيرات التي حدثت في هذه الفترة . فلو تزوج رجال الدين لاتجهوا الى تكوين طائفة وراثية ، وخاصة اذا اضيف الى ذلك الدافع الاقتصادي الخاص بالمحافظة على الثروة . وفضلا عن ذلك فينبغي ألا يكون رجل الدين مماثلا لأي رجل آخر ، وخير وسيلة لتأكيد هذا التمييز بينهما هي العزوف عن الزواج .

ولقد كان المركز الذي ظهر فيه اصلاح نظام الأديرة هو دير كلوني Cluny الذي أسس عام ٩١٠ . فقد طبق في هذا الدير مبدأ جديد للتنظيم لأول مرة بحيث أصبح الدير مسئولا امام البابا وحده مباشرة ، ومن جهة أخرى فإن رئيس الدير يمارس سلطته على المؤسسات التابعة لمنطقة كلوني ، وكان الهدف من النظام الجديد هو تجنب الحالتين المتطرفتين : الترف والتقشف ، واقتفى مصلحون آخرون اثر هذه البادرة وأسسوا طرقاً اخرى : منها الكامالدوليز في ١٠١٢ ، والكارثوزيون في ١٠٨٤ ، والسسترسيون ، الذين اعقبوا البندكتيين ، في ١٠٩٨،اما بالنسبة الى البابوية ذاتها فجاء الاصلاح في الأساس نتيجة للصراع على السيطرة بين الامبراطور والبابا . وقد اشترى جريجوري السادس منصب البابوية من سلفه بندكت التاسع لكي يصلح نظامها ، غير ان الامبراطور هنري الثالث

(١٠٣٩ - ١٠٥٦) الذي كان هو ذاته مصلحا شابا متحمسا ، لم يقبل مثل هذه الصفقة مهما كان نبل الدوافع التي أملتها . وهكذا زحف هنري في عام ١٠٤٦ ، وهو في الثانية والعشرين ، الى روما وعزل جريجوري . ومنذ ذلك الحين ظل هنري يعين البابوات ، متوخيا الحكمة في ذلك ، كما ظل يعزلهم اذا لم يحققوا ما يتوقع منهم ، ولكن البابوية استردت قدرا من استقلالها خلال المدة التي كان فيها هنري الرابع (الذي حكم من ١٠٥٦ الى ١١٠٦) تحت الوصاية ، وقد صدر في عهد البابا نيكولاس الثاني مرسوم يضع الانتخابات البابوية في أيدي الأساقفة الكردينالات وحدهم تقريبا ، بحيث استبعد الامبراطور استبعادا تاما . كما أحكم نيكولاس قبضته على رؤساء الأساقفة . ففي عام ١٠٥٩ ارسل بيتر دميان ، وهو أحد علماء الطريقة الكلملدولیزية الى ميلانو من اجل تأكيد السلطة البابوية وتأييد حركات الاصلاح المحلية . ولدميان هذا أهمية بوصفه صاحب النظرية القائلة إن الله غير مقيد بقانون التناقض ، ويستطيع الا يفعل ما فعل ، وهو رأي رفضه توما الأكويني فيما بعد . وفي رأي دميان أن الفلسفة خادمة للاهوت ، كما انه عارض الجدل . والواقع ان الدعوة الى أن يكون الله قادرا على تجاوز مبدأ التناقض تثير ضمنا صعوبة في مسألة القدرة الالهية الشاملة . فمثلا ، ألن يستطيع الله ، بفضل قدرته الشاملة ، ان يخلق حجرا يبلغ من الثقل حدا لا يستطيع معه ان يرفعه ؟ ومع ذلك فلا بد ان يكون قادرا على ان يرفعه ، ما دامت قدرته شاملة . وعلى ذلك يبدو انه يستطيع ولا يستطيع أن يرفعه . وهكذا تصبح القدرة الشاملة فكرة مستحيلة ، ما لم يتخل المرء عن مبدأ التناقض ، على ان الاستغناء عن مبدأ التناقض يجعل الحديث والتفاهم مستحيلا ، ولهذا السبب كان من الضروري رفض نظرية دميان .

على أن انتخاب خليفة نيكولاس الثاني قد زاد من حدة الخوف بين البابوية والامبراطور ، مع ميل الكفة لصالح الكردينـالات ، وكان المرشح الجديد الذي انتخب عام ١٠٧٣ هو هيلدبرانتHildebrand الذي اتخذ لنفسه اسم جريجوري السابع . وفي عهده حدث أقوى صدام مع الامبراطور حول مسألة الترسيم ، التي دام الصراع حولها عدة قرون ، فقبل ذلك كان الحاكم الزمني هو الذي يقدم الى البابا الخاتم والعصا اللذين يخلعان على البابا المعين حديثا بوصفهما رمـزا لمنصبه ، ولكن جريجوري أخذ هذا الحق لنفسه ، كيما يدعم السلطة البابوية . ووصلت الأمور الى حد التصادم عندما عين الامبراطـور رئيسـا جديدا لأساقفـة ميلانـو في ١٠٧٥ ، فهـدد البابـا بخلـع الامبراطور وحرمانه من بركة الكنيسة ، وهنا أعلن الامبراطور أنـه هو السلطة العليا ، واعلن عزل البابا ، فانتقم البابا بطرد الامبراطور والأساقفة من الكنيسة ، وأعلن عزلهـم بدوره . وكانـت الغلبـة في البداية للبابا ، واضطر هنري الرابع الى الحضور للتوبة في كانوسـا Canossa عام ١٠٧٧ ، غير أن هذه التوبة لم تكن الا حركة سياسية .
فرغم أن أعداء هنري كانوا قد انتخبـوا منافسـا له بدلا منـه ، فإن هنري انتصر مع الوقت على خصومه ، وعندما أعلن جريجوري في عام ١٠٨٠ تأييده للامبراطـور رودلف المنـافس ، كان الأوان قد فات ، فقد انتخب هنري بابا منافسا ، ودخل به روما في ١٠٨٤ لكي يتوج هناك . على ان جريجوري استطاع ، بمساعدة نورمندية اتتة من صقلية ، ان يرغم هنري والبابا المنافس على الانسحاب على عجل ، ولكنه ظل اسيرا لدى القوات الحامية له ، ومات في العام التالي . ومع ذلك فعلى الرغم من عدم نجاح جريجوري فإن سياسته قد قدر لها النجاح فيما بعد .

وسرعان ما اقتدى رجال مثل أنسلمAnselm ، رئيس اساقفة كنتربري

(١٠٩٣ - ١١٠٩) بنموذج جريجوري ودخلوا في نزاع مع السلطة الزمنية . ولأنسلم أهمية في الفلسفة بوصفه اول من قال بالدليل الأنطولوجي على وجود الله . فلما كان الله هو أعظم موضوع ممكن للفكر ، فانه لا يمكن ان يكون مفتقرا الى الوجود ، والا لما كان هو الأعظم ، والواقع ان الخطأ هنا يكمن في الاعتقاد بأن الوجود صفة ، غير أن هذا برهان تردد لدى كثير من الفلاسفة منذ ذلك الحين .

وعلى حين ان الغرب قد اجتاحه برابرة اعتنقوا المسيحية فيما بعد ، فإن الامبراطورية الشرقية تهاوت بالتدريج امام هجمات المسلمين الذين لم يصروا على ضم الشعوب المهزومة الى دينهم ، ولكنهم مع ذلك كانوا يعفون من الجزية كل من يدخل الاسلام ، وهي ميزة انتفعت بها الغالبية الساحقة . ويحسب العصر الاسلامي منذ وقت الهجرة النبوية من مكة الى المدينة عام ٦٢٢ ، وبعد موت النبي (ص) في عام ٦٣٢ ، ادت الفتوحات العربية الى تغيير وجه العالم في وقت لا يزيد عن قرن من الزمان ، فقد فتحوا الشام في ٦٣٤ - ٦٣٦ ، ومصر في ٦٤٢ ، والهند في ٦٦٤ ، وقرطاجة في ٦٩٧ ، واسبانيا ٧١١ - ٧١٢ . عير ان موقعة تورTours في عام ٧٣٢ حولت التيار ، وانسحب العرب الى أسبانيا ، وقد حوصرت القسطنطينية في ٦٦٩ ، ومرة اخرى في ٧١٦ - ٧١٧ ، ولكن الامبراطورية البيزنطية ظلت صامدة مع تناقص أراضيها حتى استولى الأتراك العثمانيون على المدينة في ١٤٥٣ . ومن العوامل التي اسندت هذا التفجر الرائع للحيوية الاسلامية ، حالة الاعياء الشامل التي كانت تعاني منها الامبراطوريات المهزومة ، وفضلا عن ذلك فإن الصراعات المحلية ساعدت الفاتحين في مواضع كثيرة . وقد عانت الشام ومصر بوجه خاص لابتعادهما عن طريق الدين القويم .

كانت العقيدة الجديدة التي دعا اليها النبي هي ، في بعض نواحيها ، عودة الى الوحدانية المتشددة للعهد القديم ، بعد ان تخلصت من الزوائد الصوفية التي أضافها اليهاالعهد الجديد . وقد نهى الاسلام ، كاليهودية ، عن عبادة الأوثان ، ولكنه اختلف عنها في تحريمه للخمر ، اما الأول فكان يتمشى مع اتجاهات تحطيم الصور والاصنام عند النساطرة . وكان الجهاد فريضة دينية ، على الرغم من أن أهل الكتاب تركوا دون أن يلحقهم أذى ، وكان هذا ينطبق على النصارى واليهود والزرادشتيين(*)، الذين كانت كل فئة منهم تتمسك بتعاليم كتبها المقدسة الخاصة .

ولم يكن العرب في البدء يعتزمون القيام بفتوحات منظمة ، اذ انهم كانوا يقومون بغارات على الحدود يحصلون منها على غنائم تعوضهم عن فقر أراضيهم وجدبها . ولكن ضعف المقاومة احال المغيرين الى فاتحين . وفي حالات كثيرة ظلت ادارة الأقاليم الجديدة على ما هي عليه في ظل السادة الجدد . وكان يحكم الامبراطورية العربية خلفاء ، والمقصود بهم خلفاء الرسول وورثة سلطته . وسرعان ما تحولت الخلافة ، بعد ان كانت قائمة في البدء على الانتخاب ، الى ملك وراثي في عصر الأمويين ، الذين حكموا حتى عام ٧٥٠ . وقد اتبعت هذه الاسرة الحاكمة تعاليم النبي لأسباب سياسية اكثر منها دينية ، وكانت تعارض التعصب . والواقع ان الدوافع الدينية عند العرب على وجه الاجمال لم تكن متطرفة ، وظلت الدوافع المادية(*) تلعب دورا هاما في توسعهم . وقد ساعدهم

(*) ليس الزرادشتون من أهل الكتاب .

المترجم

(*) يختلف كثيرمن القراء مع المؤلف في هذا الرأي .

المترجم

هذا الافتقار الى التطرف الديني ذاته على ان يحكموا ، رغم قلة عددهم ، مناطق شاسعة تسكنها شعوب ذات حضارة أعرق ، وعقائد مخالفة ، على ان تعاليم النبي حلت ، في بلاد الفرس ، في بيئة كانت مهيأة تماما لها ، بفضل التقاليد الدينية والفكرية الماضية . وبعد موت علي ، ابن عم الرسول ، في عام ٦٦١ ، انقسم المؤمنون الى سنة وشيعة ، وكانت الطائفة الاخيرة اقلية تدين بالولاء لعلي ، ولا تقبل بحكم الأمويين . والى هذه الأقلية كان ينتمي الفرس ، الذين كان تأثيرهم هو العامل الأكبر في ازاحة الأسرة الاموية وحلول الاسرة العباسية محلها ، وانتقال العاصمة على أيدي العباسيين من دمشق الى بغداد . وكانت سياسة هذه الاسرة الجديدة تقدم مزيدا من الحرية للطوائف المتعصبة في الاسلام ، غير أن العباسيين فقدوا أسبانيا (الأندلس) ، حيث أقيمت في مدينة قرطبة خلافة مستقلة انشأها الأمير الأموي الوحيد الذي عاش بعد انهيار جماعته وقد بلغت الامبراطورية في عهد العباسيين شأوا كبيرا من العظمة ، وخاصة في عهد هارون الرشيد ، معاصر شرلمان ، الذي اشتهر بفضل اساطير « ألف ليلة وليلة » . وبعد موته في عام ٨٠٩ بدأت الامبراطورية تعاني من استخدام المرتزقة الاتراك على نطاق واسع ، مثلما سبق أن عانت روما من استخدام الجنود البرابرة . وقد تدهورت الخلافة العباسية وسقطت عندما اجتاح المغول بغداد وخربوها في ١٢٥٦ .

اما الثقافة الاسلامية فقد بدأ ظهورها في الشام ثم تركزت في بلاد الفرس والأندلس . ففي الشام ورث العرب التراث الأرسطي الذي كان يتمسك به النساطرة ، في الوقت الذي كانت فيه الكاثوليكية التقليدية تدين بالتعاليم الافلاطونية الجديدة . غير أنه حدث خلط كثير نتيجة لامتزاج النظريات الارسطية بنوع من التأثير الافلاطوني

الجديد ، وفي بلاد الفرس عرف المسلمون الرياضيات الهندية وأدخلوا الارقام العربية التي ينبغي في الواقع ان تسمى هندية . وقد انتجت حضارة الفرس شعراء كالفردوسي ، وحافظت على مقاييسها الفنية الرفيعة ، على الرغم من الغزو المغولي في القرن الثالث عشر .

كذلك انتشر التراث النسطوري ، الذي اتصل العرب عن طريقه لأول مرة بالمعرفة اليونانية ، في بلاد الفرس في مرحلة مبكرة ، بعد ان كان الامبراطور البيزنطي زينون قد أغلق المدرسة الموجودة في إديسا Edessa عام ٤٨١ ، ومن هذين المصدرين تعلم المسلمون ما عرفوه عن منطق أرسطو وفلسفته ، فضلا عن التراث العلمي للقدماء ، وكان أعظم الفلاسفة المسلمين في بلاد الفرس هو ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) ، الذي ولد في ولاية بخاري ، وأصبح بعد ذلك يعلم الفلسفة والطب في أصفهان ، واستقر به المطاف في طهران . وقد كان ابن سينا يعشق الحياة المترفة ، وجلب على نفسه عداء رجال الدين بسبب آرائه الخارجة عن المألوف ، ولذا مارست أعماله تأثيرها الاكبر في الغرب ، عن طريق ترجماتها اللاتينية . ولقد كان من اهتماماته الرئيسية في الفلسفة ، تلك المشكلة القديمة العهد ، مشكلة الكليات ، التي اصبحت فيما بعد مسألة رئيسية في الفلسفة المدرسية الغربية . وكان الحل الذي أتى به ابن سينا محاولة للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو . فهو يبدأ بالقول ان عمومية الصور تتولد بالفكر ، وهو رأي أرسطي ردده ابن رشد ، ومن بعده ألبرتوس الأكبر ، معلم توما الأكويني ، ولكن ابن سينا يضع لهذا الرأي شروطا : فالكليات تأتي ، في الآن نفسه ، قبل الأشياء ، وفيها وبعدها . فهي تأتي قبلها في العقل الالهي ، عندما يخلق الأشياء وفقا لصورة معينة ، وتأتي في الاشياء بقدر ما تنتمي الى العالم الخارجي وتأتي بعد الاشياء في الفكر البشري ، الذي يدرك الصورة عن طريق

التجربة .

كذلك انجبت الأندلس فيلسوفا مسلما مرموقا ، هو ابـن رشـد (١١٢٩ ـ ١١٩٨) ، الذي ولد في قرطبة لأسرة توارث رجالها مهنة القضاء . وقد درس هو ذاته الشريعة من بين ما درس ، وكان قاضيا في اشبيلية ، ثم في قرطبة ، وفي عام ١١٨٤ اصبح طبيب البلاط ، ولكنه نُفي آخر الامر الى المغرب لاعتناقه آراء فلسفية بدلا من ان يكتفي بالايمان ، ولقد كان إسهامه الاكبر في تحرير الدراسات الأرسطية من تحريفات الافلاطونية الجديدة . وكان يعتقد ، كما سيعتقد توما الاكويني من بعده ، ان من الممكن إثبات وجود الله على الأسس العقلية وحدها . اما عن النفس فهو يذهب ، مع أرسطو ، الى أنها ليست خالدة ، وان كان العقل الفعال خالدا . ولما كان هذا العقل المجرد موحدا ، فان بقاءه لا يعني الخلود الشخصي ، وقد كان من الطبيعي ان يرفض الفلاسفة المسيحيون هذه الآراء . على أن ابن رشد ، في ترجماته اللاتينية ، لم يؤثر في المدرسيين الغربيين فحسب ، بل كان يستهوي كافة المفكرين الخارجين عن حرفية العقيدة ممن كانوا يرفضون فكرة الخلود ، وهم الذين أصبحوا يعرفون باسم الرشديين .

●●●

لقد بدا في وقت موت جريجوري السابع عام ١٠٨٥ ان سياسته قد انتزعت من الحبر الاعظم سلطته وتأثيره في شئون الامبراطورية ، ولكن تبين فيما بعد ان المعركة بين السلطتين الروحية والزمنية لم تنته على الاطلاق ، بل إن البابوية لم تكن قد وصلت بعد الى ذروة قدرتها السياسية . وخلال ذلك قويت سلطة البابا في المسائل الروحية بفضل تأييد المدن الناشئة في لومبارديا ، على حين ان

الحروب الصليبية دعمت نفوذه في البداية .

وقد استؤنف الصراع حول الترسيم في عهد البابا إيربان الثاني (١٠٨٨ ـ ٩٩) الذي عاد الى استرداد هذه الحقوق لنفسه ، وعندما تمرد كونراد ، ابن هنري الرابع ، على أبيه التمس العون لدى ايربان الذي رحب بتقديم هذا العون . وكانت المدن الشمالية مؤيدة للبابا، بحيث كان من السهل غزو لومبارديا كلها . وكذلك امكن عقد اتفاق مع فيليب ، ملك فرنسا ، واستطاع ايربان في عام ١٠٩٤ ان يبدأ مسيرة ظافرة نحو لمبارديا وفرنسا . وهناك في مجمع كليرمون في العام التالي ، دعا الى الحرب الصليبية الأولى .

وقد واصل خليفة ايربان ، وهو باسكال الثاني ، السياسة البابوية في موضوع الترسيم بنجاح حتى موت هنري الرابع عام ١١٠٦ . وبعد ذلك أصبحت السيادة للامبراطور الجديد ، هنري الخامس ، وذلك في الأراضي الالمانية على الأقل ، وقد اقترح البابا الا يتدخل الأباطرة في الترسيم ، مقابل تنازل رجال الدين عن الملكية الدنيوية . غير ان اهل اللاهوت كانوا أكثر حرصا على امور الدنيا مما يقتضيه هذا الاقتراح الورع . وهكذا فان رجال الدين الألمان ، عندما عرفوا بنصوصه ، هبوا ثائرين ، ووجه هنري ، الذي كان عندئذ في روما ، انذارا الى البابا كيما يستسلم ، وتوج نفسه امبراطورا ، غير ان انتصاره لم يعمر طويلا . فبعد احد عشر عاما ، اي في سنة ١١٢٢ ، استعاد البابا كاليكستوس Calixtus الثاني سلطته في موضوع الترسيم عن طريق اتفاق ورمز Worms .

وخلال حكم الامبراطور فردريك بار باروسا (١١٥٢ـ ١١٩٠) دخل الصراع مرحلة جديدة ، ففي عام ١١٥٤ انتخب هادريان الرابع ، وهو انجليزي ، في منصب البابا ، وفي البداية تحالفت قوات

البابا والامبراطور ضد مدينة روما التي كانت تتحداهما معا ، وكان يقود اهل روما في حركتهم الاستقلالية ارنولد من برشياBrescia وهو رجل قوي شجاع خرج على تعاليم الكنيسة وثار على البذخ الدنيوي الذي كان يعيش فيه رجال الدين ، فكان يرى ان رجال الكتيسة الذين يحوزون ممتلكات دنيوية لا يدخلون الجنة ، وهو رأي لم يكن يروق لأمراء الكنيسة ، ومن هنا فقد هوجم ارنولد بعنف على هرطقته هذه . وكانت هذه الاضطرابات قد بدأت في عهد البابا السابق ، ولكنها بلغت اشدها عندما انتخب هادريان ، فعاقب اهل روما على عصيانهم المدني بان فرض عليهم مرسوم تحريم . وفي النهاية ضعفت روحهم الاستقلالية ، ووافقوا على ابعاد زعيمهم الخارج على تعاليم الكنيسة ، وعاش أرنولد مختبئا ، ولكنه وقع في أيدي قوات بارباروسا ، فأعدم حرقا . وفي عام ١١٥٥ توج الامبراطور ، وسحقت المظاهرات الشعبية التي خرجت في وقت التتويج بقسوة . غير أن البابا اختلف مع الامبراطور ، بعد سنتين ، وتلا ذلك عقدان من الحرب بين الطرفين.فحاربت عصبة اللومبارد في صف البابا . أو على الأصح ضد الامبراطور . وقد تفاوتت نتائج الحرب : اذ اكتسحت ميلانو عام ١١٦٢ ، ولكن بارباروسا والبابا البديل الذي عينه لحقت بهما كارثة في اخريات ذلك العام نفسه ، عندما انتشر الطاعون في جيشهما اثناء سيرهما نحو روما . واسفرت آخر محاولة بذلها بارباروسا لكسر شوكة البابا عن هزيمته في لينيانو Legnano عام ١١٧٦ ، وعقدت بين الطرفين معاهدة صلح غير مستقر ، وقد انضم الامبراطور الى الحملة الصليبية الثالثة ، ومات في الاناضول عام ١١٩٠ .

والواقع ان الصراع بين الكنيسة والامبراطورية لم ينفع أيا من الطرفين في النهاية . ولكن مدن الدول في شمال ايطاليا هي التي

بدأت تظهر بوصفها قوة جديدة ، وكانت هذه المدن تساعد البابا بقدر ما كان الامبراطور يهدد استقلالها . وعندما اختفى هذا التهديد فيما بعد ، اصبحت هذه المدن تعمل لحسابها الخاص ، وبدأت تتكون فيها ثقافة دنيوية مستقلة عن ثقافة الكنيسة . وعلى الرغم من انها كانت منتمية اسميا الى المسيحية،فان نظرتها العامة كانت متحررة فكريا الى حد بعيد ، وذلك على نحو يماثل ما اتجه اليه المجتمع البروتستانتي بعد القرن السابع عشر ، وقد اكتسبت المدن البحرية في شمال ايطاليا اهمية عظمى بوصفها موردة للسفن والمؤن خلال الحروب الصليبية . واذا كان من الجائز ان الحماس الديني كان احدى القوى الأصلية التي اسهمت في الحركة الصليبية ، فان الدوافع الاقتصادية القوية كان لها تأثيرها ايضا.فقد كان الشرق يبشر بان يكون مصدرا ضخما للغنائم ، والأهم من ذلك أنها غنائم تكتسب في سبيل قضية فاضلة مقدسة ، كما ان يهود أوروبا ، الذين هم في متناول اليد ، كانوا من جهة اخرى يشكلون هدفا مفيدا للسخط الديني . ولم يكن واضحا لفرسان المسيحية في البداية انهم انما كانوا يواجهون في العالم الاسلامي ثقافة اسمى من ثقافتهم بما لا يقاس .

ان الحركة المدرسية تختلف عن الفلسفة الكلاسيكية في أن نتائجها كانت محددة مقدما . فلا بد لها ان تعمل في حدود التعاليم الأصلية للدين . وكان راعيها المقدس بين القدماء هو أرسطو ، الذي حل تأثيره بالتدريج محل تأثير افلاطون . وتتجه هذه الحركة في منهجها الى اتباع المنهج التصنيفي لأرسطو ، مستخدمة البرهان الجدلي دون ان تربطه بالواقع الا في احوال نادرة . وكان من اهم المسائل النظرية مشكلة الكليات التي قسمت العالم الفلسفي الى معسكرين متضادين ، فقد رأى الواقعيون ان الكليات اشياء ، وارتكزوا على

آراء افلاطون ونظرية المثل ، اما الاسميون فرأوا أن الكليات مجرد أسماء وارتكزوا على سلطة أرسطو .

ومن الشائع ان تحسب بداية الحركة المدرسية مع روسلان Roscelin وهو قس فرنسي كان معلما لأبيلارAbelard . وقد كان روسلان من الأسميين ، وكان يرى - كما قال أنسلم - أن الكليات ما هي إلا نفخة صوت . ومن إنكار حقيقة الكليات انتقل الى إنكار أن الكل تكون له حقيقته بمعزل عن أجزائه ، وهو رأي كان لا بد ان يفضي الى مذهب صارم في الذرية المنطقية . وكان من الطبيعي ان يؤدي هذا ، في موضوع الثالوث ، الى نتائج تنطوي على هرطقة ، وهي النتائج التي أرغم على التراجع عنها في « ريمز » عام ١٠٩٢ .

اما أبيلار ، الذي ولد عام ١٠٧٩ فكان مفكرا أهم ، وقد درس وعلم في باريس ، وبعد أن اشتغل فترة باللاهوت ، عاد الى التعليم في عام ١١١٣ . والى هذه الفترة تنتمي علاقته بهيلويزHeloise ، وهي العلاقة التي أثارت غضبا شديدا لدى عمها ، القس فولبير ، فأمر بخصي المحب الطائش ، ودفع بهما منفصلين الى سجن تابع للكنيسة ، وقد عاش أبيلار ، حتى عام ١١٤٢ ، واكتسب شهرة كبيرة بوصفه معلما . وقد كان بدوره من الاسميين ، وقد اوضح ، بصورة أدق من روسلان ، اننا عندما نستخدم الكلمة محمولا لا نستخدمها بوصفها حدثا بل لأن لها معنى ، فالكليات تنشأ عن التشابه بين الاشياء ، غير ان التشابه ذاته ليس شيئا ، كما تفترض الواقعية خطأ .

وخلال القرن الثالث عشر ، بلغت الحركة المدرسية اعلى قممها ، كما دخل الصراع بين البابا والامبراطور أشرس مراحله . وتعد هذه المرحلة قمة العصور الوسطى في اوروبا . ففي القرون التالية اخذت

تظهر قوى جديدة منذ النهضة الايطالية في القرن الخامس عشر حتى احياء العلم والفلسفة في القرن السابع عشر .

كان أعظم البابوات السياسيين هو انوسنت Ennocent الثالث (١١٩٨ - ١٢١٦) الذي بلغت السلطة البابوية في عهده مستوى لم تصل اليه بعد ذلك ابدا . وكان ابن باربا روسا ، هنري السادس ، قد فتح صقلية ، وتزوج من كونستانس ، وهي أميرة تنتمي الى سلالة ملوك الجزيرة النورمنديين . ومات هنري عام ١١٩٧ وخلفه ابنه فردريك ولما يزل في الثانية من عمره ، فوضعته امه تحت وصاية انوسنت الثالث عندما تولى هذا الأخير منصبه . وفي مقابل اعتراف البابا بحقوق فردريك ، كسب اعترافا بمكانته العليا ، كما حصل على اعتراف مماثل من معظم حكام أوروبا .

وعلى حين أن أهل فينسيا قد أحبطوا خططه خلال اشتراكه في الحملة الصليبية الرابعة ، وأرغموه على ان يحتل القسطنطينية لصالحهم ، فإن حملته ضد الالبينيين Albigenses قد أحرزت نجاحا تاما ، فتم تطهير جنوب فرنسا من الهرطقة ، وان كان هذا الاقليم قد لحقه دمار شامل خلال ذلك . وفي المانيا خلع الامبراطور أوتو ، وعين فردريك الثاني محله ، بعد ان بلغ سن الرشد . وهكذا اصبحت لأنوسنت الثالث اليد العليا على الامبراطور والملوك ، وفي اطار الكنيسة ذاتها ، اصبح لاقطابها قدر اعظم من السلطة ، ولكن يمكن القول بمعنى معين إن نجاح البابوية في الأمور الزمنية (الدنيوية) كان هو ذاته نذيرا بتدهورها . ذلك لأن زيادة احكام قبضتها على هذا العالم جعل سلطتها في الأمور المتعلقة بالعالم الآخر تنهار ، وهو واحد من الأسباب التي أدت فيما بعد الى حركة الاصلاح الديني .

كان فردريك الثاني قد انتُخب بتأييد من البابا مقابل وعود بضمان المكانة العليا للبابا . غير ان الامبراطور الشاب لم يكن ينتـوي ان يحافظ على أي من هذه الوعود أكثر مما ينبغي . والواقع ان هذا الصقلي الشاب ، الذي كان أبواه ينتميان الى أصل ألماني ونورمانـدي ، قد نشأ في مجتمع كانت فيه ثقافة جديدة بسبيل الظهور ، فهنا تضافرت المؤثرات الاسلامية والبيزنطية والالمانية والايطالية لتـكوين حضـارة جديدة اعطـت حركة النهضةالايطـالية قوتهـا الدافعة الأولى ، ونظرا الى المام فردريك الواسع بتراث هذه الثقافات جميعا ، فقد استطاع ان يكتسب احترام الشرق والغرب على السواء . كانت نظرته العامة تتجاوز عصره بكثير ، كما كانت اصلاحاتـه السياسية ذات طابع حديث ، امـا هو ذاتـه فكان رجـلا مستقـلا في تفـكيره وسلوكه ، وقد أكسبته سياسته الحازمة البناءة لقب : أعجوبة العالم stuper mundi .

وقد مات انوسنت الثالث ، وعدو فردريك الالماني ، أوتو ، في فتـرة متقاربـة ، لا تزيد عن سنتـين . وانتقلـت البابـوية الى اونـوريوس Honorius الثالـث ، الـذي سرعـان ما اختلف مع الامبراطور الشـاب . ذلك لأن المام الامبراطـور الواسـع بحضـارة العـرب الـراقية جعـل من الصعـب اقناعـه بالاشتـراك في الحـرب الصـليبية . ومـن ناحية أخـرى فقـد كانـت هنـاك صعوبـات في لومبارديا ، حيث كان التأثير الألماني مكروها على وجه العموم . وأدى هذا الى اثارة مزيد من الاحتكاك مع البابا ، الذي كانت تؤ يده المدن اللومباردية في عمومها . وفي عام ١٢٢٧ مات أونوريوس الثالث ، وبادر خليفته جريجوري التاسع الى اعلان طرد فردريك من الكنيسة لامتناعه عن الاشتراك في الحروب الصليبية . ولكن هذه الخطوة لم تزعج الامبراطور كثيرا . ذلك لانـه كان قد تزوج من ابنـة الملك

النورمندي لبيت المقدس ، ولذا توجه في عام ١٢٢٨ ، وهو لا يزال مطرودا من الكنيسة ، الى فلسطين وسوى الامور هناك بالتفاوض مع المسلمين ، ولم تكن لبيت المقدس قيمة عسكرية تذكر ، غير ان المسيحيين كانت تجمعهم به روابط دينية قوية ، وهكذا سلمت المدينة المقدسة بموجب المعاهدة ، وتوج فردريك ملكا لبيت المقدس .

ولقد كانت هذه بالنسبة الى طريقة تفكير البابا ، طريقة عقلانية أكثر مما ينبغي لتهدئة الخلافات ، ولكن كان عليه بعد نجاح هذه الطريقة ان يعقد صلحا مع الامبراطور عام ١٢٣٠ ، واعقبت ذلك فترة من الاصلاح اصبحت فيها لمملكة صقلية ادارة حديثة وتشريع جديد ، وشجعت الحكومة التجارة عن طريق الغاء جميع الحواجز الجمركية في الداخل ، كما ارتفع مستوى التعليم بانشاء جامعة في نابولي ، وفي عام ١٢٣٧ نشبت المعارك من جديد مع لومبارديا ، وانشغل فردريك حتى موته في عام ١٢٥٠ بحروب دائمة مع البابوات المتعاقبين ، واضفت الوحشية المتزايدة للصراع ظلا قاتما على هذه الفترة بالقياس الى السنوات الاولى والأكثر استنارة من حكمه .

وقد توبعت عملية اقتلاع الهرطقة من جذورها بلا هوادة ، وان لم يكن النجاح قد حالفها دائما . صحيح ان الالبينيين ، وهم طائفة مانوية في جنوب فرنسا ، قد استؤصلت شأفتهم تماما في الحملة الصليبية التي شنت ضدهم عام ١٢٠٩ ، ولكن كانت هناك حركات هرطقة اخرى استطاعت الصمود . ولم تتمكن محاكم التفتيش ، التي اسست عام ١٢٣٣ ، من القضاء على اليهود في اسبانيا والبرتغال قضاء تاما ، اما الفالديون Waldenses وهم افراد طائفة ظهرت في اواخر القرن الثاني عشر ، وكانت فيها ملامح مبكرة من حركة

الاصلاح الديني ، فقد تبعوا رائدهم ببيتر فالدو P. Waldo في منفاه من مدينة ليون الى سهول الألب في بيدمونت ، غرب تورينو ، حيث لا زالوا يعيشون الى اليوم بوصفهم جماعات محلية بروتستانتية تتكلم الفرنسية ، ومن حق المرء ان يتوقع ، في ضوء هذه الأحداث ، ان تكون الاجيال التالية قد تعلمت انه ليس من السهل قتل الافكار بأساليب اصطياد السحرة ، غير أن التاريخ يثبت أن هذا درس لم يتم استيعابه .

●●●

وهكذا فإن القرن الثالث عشر لم يكن فترة سيادة مطلقة للكنيسة ، حتى في المجال الكنسي البحت ، على الرغم من القوة الهائلة التي اكتسبتها في ذلك الحين ، ولكن اذا كانت الكنيسة الرسمية لم تلتزم كلية بتعاليم مؤسسها ، فقد ظهرت في داخلها طريقتان اعادتا التوازن الى حد ما في البداية ، وهما الطريقتان الدومنيكية والفرنسيسكانية ، اللتان كانتا في اول عهدهما تتبعان تعاليم مؤسسيْهما ، القديس دومينيك (١١٧٠ - ١٢٢١) والقديس فرنسيس الاسيزي (١١٨١ - ١٢٢٦) . ولكن على الرغم من ان هاتين الطريقتين كانتا في البداية زاهدتين ، فان الالتزام بالفقر لم يقيدهما طويلا . فقد أصبح الدومنيكان والفرنسسكان معا يشتهران بتولي شئون محاكم التفتيش ، وهي مؤسسة لم تصل ، لحسن الحظ ، لا الى انجلترا ولا الى الدول الاسكندنافية . ومن المحتمل ان التعذيب الذي كانت تمارسه كان يستهدف ، في وقت ما ، صالح

الضحايا ، على أساس أن العذاب الدنيوي في هذا العالم قد يخلص الروح من اللعنة الابدية .

ولكن لا شك في ان هناك اعتبارات عملية كانت تعمـل من آن لآخر على دعم النـوايا الطيبـة للقضـاة . وهـكذا لم يبـد الانجليز اعتراضا وهم يرون جان دارك يتم التخلص منها على هذا النحو . على أن الطريقتين الدومنيكية والفرنسسكانية اصبحتا تتابعان العلم بشغف ، وهو اتجـاه يتعـارض مع مقاصـد مؤسسيهما . فقـد كان ألبرتوس الأكبر وتلميذه توما الأكويني من الدومنيكان . على حين ان روجر بيكن ودنـز سكوتس ووليام الأوكامـي ينتمـون الى الطريقـة الفرنسسكانية . وقد كان الدور الذي أسهمـوا به اسهامـا ذا قيمـة حقيقية في ثقافة عصرهم هو دورهم في ميدان الفلسفة .

اذا كان رجال الكنيسة قد استمدوا الوحي الفلسفي طوال الفترة السابقة من مصادر أفلاطونية جديدة ، فان القرن الثالـث عشر قد شهد انتصار أرسطو . فقد سعى توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) الى اقامة المذهب الكاثوليكي على أساس فلسفة أرسطو . وبطبيعة الحال فإن من المشكوك فيه ان تحرز هذه المهمة نجاحا اذا ما أنجزت بطريقة فلسفية خالصة . ذلك لأن الالهيات عند أرسطو كانت متعارضة تماما مع مفهوم الألوهية المسيحي . ولكن الذي لا شك فيه هو أن نزعة توما الأرسطية ، من حيث هي عامل فلسفي مؤثر داخل الكنيسة ، قد اكتسبت مكانة اصبحت مكتملة ودائمة ، وصارت التوماوية هي المذهب الرسمي للكنيسة الرومانية ، وهي تُعَلّم بهـذا الـوصف في جميع معاهدها ومدارسها . ولا توجد اليوم فلسفة اخرى تتمتع بمثل هذه المكانة البارزة وهذا التأييد القوي ، فيما عدا المادية الديالكتيكية التي هي المذهب الرسمي للشيوعية ، وبالطبع فان فلسفة تومـا لـم تصل في عصره الى هذه المكانة المميزة على الفور ، غـير ان رسـوخ سلطته على نحـو اخـذ يزداد جمـودا فيما بعـد ، ادى الى سـير التيار

الفلسفي الرئيسي مرة اخرى في القنوات العلمانية ، بحيث عاد الى روح الاستقلال التي كانت تسود فلسفة القدماء .

* * * *

كان توما ينتمي الى أسرة يحمل كبارها لقب كونت أكوينو ، وكان موطنها قرية تحمل هذا الاسم ، قريبة من مونتي كاسينو ، حيث بدأ دراسته . وبعد ان قضى ست سنوات في جامعة نابولي ، انضم الى سلك الدومينيكان عام ١٢٤٤ ، وواصل العمل في كولونيا ، متتلمذا على البرتوس الكبير ، وهو أشهر معلم وباحث أرسطي في عصره . وبعد ان قضى توما بعض الوقت في كولونيا وباريس ، عاد الى ايطاليا عام ١٢٥٩ ، وكرس السنوات الخمس التالية لكتابة « الخلاصة للرد على الخارجين Summa contra Gentiles وهو أهم ما كتب . وفي عام ١٢٦٦ بدأ تأليف كتابه الرئيسي الآخر « الخلاصة اللاهوتية » كما كتب في هذه السنوات شروحا على كثير من مؤلفات أرسطو التي زوده بها صديقه وليم موربكة William of Moerbeke مع ترجمات من اليونانية مباشرة . وفي عام ١٢٦٩ رحل مرة اخرى الى باريس ، حيث أقام ثلاث سنوات . وكانت جامعة باريس في ذلك الحين معادية للاتجاه الأرسطي عند الدومينيكان لأنه كان يوحي ببعض الروابط مع الرشديين الموجودين هناك . ولقد رأينا ان نظرة ابن رشد الى الخلود كانت أقرب الى أرسطو منها الى النظرية المسيحية . وكان هذا نذير سوء لأرسطو ، ومن ثم فقد بذل توما جهدا هائلا لازاحة الآراء الرشدية من معاقلها . وقد أحرزت جهوده في هذا الاتجاه نجاحا تاما ، وهو انتصار كان معناه المحافظة على أرسطو في خدمة اللاهوت المسيحي ، حتى لو كان ثمن ذلك التخلي عن بعض النصوص الأصلية ، وفي عام ١٢٧٢ عاد توما الى ايطاليا ، حيث مات بعد سنتين وهو في طريقه الى مجلس ليون .

وسرعان ما اكتسب مذهبه الفلسفي اعترافا واسعا . ففي عام ١٣٠٩ اعلن انه هو المذهب الرسمي للطريقة الدومينيكانية ، وبعد وقت قصير ، اي في عام ١٣٢٣ ، رسم توما قديسا وربما لم تكن لمذهب توما ،من الوجهة الفلسفية، تلك الأهمية التي يوحى بها تأثيره التاريخي . فمن عيوبه ان نتائجه مفروضة مقدما بطريقة حتمية في اطار العقيدة المسيحية . أي اننا لا نجد هنا ذلك التجرد النزيه الذي نجده عند سقراط وأفلاطون ، حيث يسمح للحجة بأن تقودنا الى أي اتجاه نشاء . غير ان المذاهب الكبرى التي عرضت في كتب « الخلاصة » هي ، من جهة أخرى ، صروح ضخمة من الجهد العقلي ، تعرض فيها الآراء المتعارضة دائما بوضوح وانصاف ، اما في شروح توما على ارسطو ، فانه يظهر تلميذا ذكيا دقيقا لأرسطو ، وهو أمر يتجاوز ما يمكن ان يقال عن أي واحد من السابقين عليه ، وضمنهم معلمه (البرتوس) ولقد كان معاصروه يسمونه « العالم الملائكي » وبالفعل كان توما الأكويني ، بالنسبة الى كنيسة روما ، رسولا ومعلما .

كانت ثنائية العقل والنقل ، عند اللاهوتيين السابقين من اتباع الافلاطونية الجديدة ، خارجة عن ذلك المذهب ، اما التوماوية فأحدثت انقلابا فكريا ضد النظرية الأفلاطونية الجديدة . ولقد كانت الأفلاطونية الجديدة تقول بثنائية في مجال الوجود ، بين الكليات والجزئيات ، او لنقل بعبارة ادق ان هناك تسلسلا متدرجا للوجود ، يبدأ بالواحد ويهبط من خلال المثل الي الجزئيات ، التي هي الأدنى من حيث الوجود ، ويتم عبور الهوة بين الكليات والجزئيات على نحو ما ، عن طريق الكلمة (اللوجوس) وهو رأي يبدو معقولا تماما لو عبرنا عنه بلغة اقرب الى واقع الناس . ذلك لأن للألفاظ معنى عاما ، ولكن من الممكن استخدامها للاشارة الى أشياء جزئية . والى

جانب هذه النظرية الثنائية في الوجود ، نجد نظرية موحدة في المعرفة . فهناك عقل لديه طريقة في المعرفة هي جدلية في الأساس ، اما عند توما فان الأمر على عكس ذلك تماما ، اذ يرى ـ على طريقة ارسطو ـ ان الوجود انما يكمن في الجزئيات وحدها ، ومن هذا يستدل على وجود الله بطريقة ما . وبقدر ما تُقبل الجزئيات على انها مادة خام ، يكون هذا الرأي تجريبيا في مقابل محاولة العقليين استنباط الجزئيات بالعقل . غير ان موقف توما مع اخذه بنظرة موحدة الى الوجود ، يؤدي الى ثنائية في ميدان المعرفة ، اذ يفترض مصدرين للمعرفة : أولهما العقل الذي يستمد مادة فكره من تجربة الحواس وهناك صيغة مدرسية مشهورة تقول انه لا يوجد في العقل شيء لم يكن من قبل في التجربة الحسية . ولكن هناك بالاضافة الى العقل ، الوحي بوصفه مصدرا مستقلا للمعرفة . وعلى حين ان العقل يولد معرفة عقلية ، فان الوحي يزود الناس بالإيمان . فهناك امور تبعد تماما عن متناول العقل ، ولا سبيل الى ادراكها الا بتوجيه من الوحي . والى هذه الفئة تنتمي مسائل معينة في العقيدة الدينية ، مثل أركان الايمان التي تتجاوز الفهم ، ومن قبيل ذلك الطبيعة الثلاثية للاله ، والبعث ، والمعاد المسيحي ، غير ان وجود الله ، وإن كان قد يتكشف للوهلة الأولى من خلال الوحي ، يمكن أيضا ان يبرهن عليه جدليا عن طريق أدلة عقلية ، ومن هنا تأتي المحاولات المتعددة لاثبات هذه القضية . وعلى ذلك فبقدر ما تكون مبادىء العقيدة قابلة للمعالجة العقلية ، يمكن إجراء حوار عقلي مع غير المؤمنين ، اما فيما عدا ذلك فإن الوحي هو الوسيلة الوحيدة التي تؤدي بنا الى رؤية النور . على ان التوماوية لا تضع مصدري المعرفة هذين ، في نهاية الأمر ، على قدم المساواة ، اذ ترى ان الايمان لازم قبل السير في طريق المعرفة العقلية . فلا بد ان يؤمن الناس قبل ان يستطيعوا

الاستدلال بالعقل . ذلك لأنـه على الرغـم من ان حقائـق العقـل مستقلة ، فإن مسألة السعي اليها هي في ذاتها مسألة وحي او نقل . على ان هذه الطريقة في الكلام لا تخلو من مخاطر . ذلك لأن حقائق النقل اعتبـاطية ، وعلى الرغـم من انـه لا يوجـد تعـارض في نظـر الاكوينـي بـين العقـل والنقل ، ومـن ثم لا تضــاد بـين الفلسفـة واللاهوت ، فان كلا منهما يؤدي في الواقع الى هدم الآخر ، فحيثما يكون في استطاعة العقل التعامل مع الواقع ، يكون النقل زائدا عن الحاجة والعكس بالعكس .

اما فيما يتعلق باللاهوت ، فينبغي ان نتذكر انه ينقسم في الواقع قسمين ، فهناك أولا ما يسمى باللاهوت الطبيعي ، الذي يبحث في الله في إطار موضوعات كالعلل الأولى ، والمحـركات الأولى ، ومـا شابهها . وهذا ما يسميه أرسطو بالالهيات ، ويمكن ان يدرج ضمن الميتافيزيقا ، غير أن الأكويني ، بوصفه مسيحيا ، قد وضع أيضا ما يمكن تسميته باللاهوت العقائدي ، الذي لا يعالج الا الأمور التي نصل اليها بالوحي او النقل . وهو هنا يرتد ثانية الى موقف كتـاب المسيحية الأوائل ، وخاصة اوغسطين ، الذي يبدو ان توما يؤ يد على وجه العموم آراءه في اللطف الالهي والخلاص . وهذه بالفعل امور تتجاوز نطاق العقل . وبطبيعة الحال فإن اللاهوت العقائدي غريب تماما عن روح الفلسفـة القديمـة ، ولا نجـد شيئـا مشابهـا له عنـد أرسطو .

ولقد كان هذا العنصر اللاهوتي هو الذي ادى بتوما الأكويني الى ان يتجاوز ارسطو في مذهبه الميتافيزيقي في مسألة هامة . فنحن نذكر ان إله أرسطو كان أشبه بمعمارِي متجرد . أما الأشياء الجزئية فلسنا مضطرين الى أن ننسب اليها الوجود ، لانها هناك فحسب ، وكذلك المادة الخام التي شكلت منها . أما عند الأكويني فان الله منبـع كل

وجود ، والشيء المتناهي لا يتصف بالوجود إلا عرضا ، فهو في وجوده يعتمد ، إما بطريق مباشر أو غير مباشر ، على حقيقة توجد بالضرورة ، وهي الله . وتعبر اللغة المدرسية عن ذلك من خلال مفهومي الماهية والوجود . فماهية الشيء هي ، على وجه الاجمال ، صفة ، وهي ما يكونه الشيء . أما الوجود فهو لفظ يشير الى حقيقة أن الشيء كائن ، اي أنه ما به يكون الشيء . وبالطبع فان هذين اللفظين معا تجريدان ، بمعنى انه لا الماهية ولا الوجود يمكن ان يكون مستقلا بذاته . وفي كل الأحوال يكون للشيء الملموس ماهية ووجود معا . غير ان هناك حقائق لغوية توحي بتمييز بينهما .

وهذه بعينها هي النقطة التي يلمح اليها فريجة Frege (*) عندما يميز بين المعنى والاشارة. فمعنى اية كلمة يثير سؤ الا واحدا، اما مسألة ما إذا كان هناك بالفعل موضوع تنطبق عليه تلك الكلمة فهي مسألة مختلفة كل الاختلاف . وهكذا يقال إن للاشياء المتناهية وجودا وماهية بوصفهما سمتين متميزتين ، وان لم تكونا بالطبع منفصلتين . والله وحده هو الذي لا يوجد فيه اختلاف موضوعي بين الماهية والوجود .

ولنلاحظ ان النظرية الميتافيزيقية القائلة ، بأن الموجود المتناهي يتوقف وجوده على غيره ، هي التي تؤدي الى البرهان الثالث من براهين وجود الله في « الخلاصة اللاهوتية »،وهو البرهان الذي نبدأ فيه من واقعة تجريبية عادية هي ان الأشياء تظهر وتختفي ، مما يعني ان وجودها ليس واجبا ، بالمعنى التخصصي لهذه الكلمة . ويستمر البرهان قائلا ان هذا النوع من الاشياء يأتي عليه وقت لا يعود فيه

(*) عالم رياضي ومنطقي ألماني عاش في القرن الماضي وجزء من القرن الحالي (١٨٤٨ - ١٩٢٥) وكان له تأثيره الهام على اتجاه مؤلف الكتاب .

(المترجم)

موجودا . ولكن اذا كان الأمر كذلك فلا بد أنه كان هناك وقت لم يكن يوجد فيه شيء ، والنتيجة التي تترتب على ذلك هي الا يكون هناك شيء موجودا الآن، ما دام اي شيء متناه عاجزا عن ان يضفي الوجود على نفسه . فلا بد اذن ان يكون ثمة موجود واجب الوجود ، هو الله .

ومن المفيد ان نقدم بضعة تعليقات على هذه الحجة . أولها بالطبع هو انها تسلم بان وجود اي شيء هناك ، يحتاج على اطلاقه الى تعليل أو تبرير . وتلك نقطة رئيسية في الميتافيزيقا التوماوية ، ولو لم نقل بهذا الرأي - الذي لم يقل به ارسطو بالفعل - لما أمكن قول أي شيء بعد ذلك ، ولكن إذا سلمنا جدلا بهذه المقدمة وجدنا ضعفا باطنا في الحجة يجعلها متهافتة ، اذ ان القول بان اي شيء متناه لا يكون موجودا في وقت ما ؛ لا يلزم عنه القول بأنه كان هناك وقت لم يكن يوجد فيه أي شيء .

ويدعم توما الأكويني مصطلح الماهية والوجود بنظرية القوة (أو الإمكان) والفعل (أو التحقق) الأرسطية ، فالماهية إمكان محض ، والوجود تحقق محض ، وهكذا يوجد في الأشياء المتناهية مزيج من هذين دائما . فوجود الشيء هو ممارسة فاعلية ما ، وهذه الفاعلية ينبغي ، بالنسبة الى أي موضوع متناه ، ان تكون مستمدة من شيء آخر .

اما الدليلان الأول والثاني على وجود الله فلهما في الواقع طابع أرسطي . ففيهما يستدل الأكويني على وجود محرك غير متحرك . وعلة غير معلولة ، مفترضا في كل حالة استحالة تسلسل العلل او المحركات الى ما لا نهاية . غير ان هذا يؤدي ببساطة الى هدم المقدمة التي ترتكز عليها الحجة . فلنأخذ مثلا الحجة الثانية : فاذا كان لكل علة علة أخرى ، كان من غير الممكن ان نقول في الآن نفسه ان هناك

علة ليست لها علة اخرى ، اذ ان هذا ببساطة ، تناقض ، ولكن ينبغي ان نذكر ان الأكويني لا يبحث في سلاسل العلل في الزمان ، فالمسألة عنده تعاقب للعلل بحيث تعتمد احداها على الأخرى في هذه اللحظة ، على نحو يشبه حلقات سلسلة معلقة من خطاف في السقف ، فهنا يكون السقف هو العلة الأولى أو العلة غير المعلولة ، لأنه ليس حلقة معلقة من أي شيء آخر ، ولكن ليس ثمة سبب معقول يدعو الى رفض التسلسل الى ما لا نهاية ، وذلك بشرط واحد هو ألا يفضي الى تناقض . فسلسلة الاعداد الجذرية التي تزيد عن الصفر وتصل الى الواحد ، بما فيها الواحد نفسه ، لا متناهية ، ومع ذلك فليس لها عضو أول . أما في حالة الحركة فان مسألة التسلسل لا يتعين حتى طرحها . ذلك لأن أي جسمين متجاذبين يدوران حول بعضهما ، وكأنهما شمس وكوكب ، يظلان على هذا النحو الى ما لا نهاية .

اما الدليل الرابع على وجود الله فيبدأ من الاعتراف بوجود درجات مختلفة للكمال في الأشياء المتناهية ، ثم يقول ان هذا يفترض وجود كائن تام الكمال . واخيرا ، فان الدليل الخامس يشير الى ان الاشياء غير الحية في الطبيعة تبدو موجهة نحو غاية ما ، لأن العالم يسوده نوع من النظام ، وهذا دليل على وجود عقل خارج عن العالم ، تلبي غاياته على هذا النحو ، ما دام من المستحيل ان تكون للاشياء الجامدة غايات في ذاتها . هذه الحجة ، التي تسمى بالحجة الغائية او برهان التنظيم والتصميم ، تفترض ضرورة ايجاد تعليل للنظام . ومن المؤكد ان هذا الافتراض لا يوجد له سبب منطقي ، اذ قد يكون من حقنا بنفس المقدار ان نطالب بتفسير لعدم النظام ، وعندئذ تسير الحجة في الطريق المضاد . اما الدليل الانطولوجي الذي قال به القديس انسلم ، والذي تحدثنا عنه من قبل ، فقد رفضه الاكويني ،

وان كان من الغريب انه رفضه لاسباب عملية لا لأسباب منطقية ، فلما كان من المستحيل على أي عقل مخلوق ، وبالتالي متناه ، ان يحيط بالماهية الالهية ، فمن المحال ان يستنبط على هذا النحو وجوده ، الذي تنطوي عليه ماهيته .

وعلى حين أن إله الأفلاطونية الجديدة كان مندمجا في وجوده بالعالم على نحو ما ، فان إله الأكوينى أشبه بكاهن أعظم غير متجسد ، يترفع على عالم المخلوقات . وبهذا الوصف فإنه يتمتع بكافة الأوصاف الايجابية بدرجة لامتناهية ، وهو امر يعد لازما عن مجرد وجوده ، وان كنا لا نستطيع ان نقول عن هذا الموضوع الا اوصافا سلبية ، لأن العقل المتناهى عاجز عن الوصول الى تعريف ايجابي .

وهكذا سيطر ارسطو على الميدان الفلسفي حتى عصر النهضة ، ولكن في الصيغة التي وضعها توما الأكوينى . وعندما جاء عصر النهضة ، لم يكن ما رفضه ذلك العصر هو تعاليم ارسطو أو حتى الأكوينى ، بقدر ما كان مجموعة من العادات السيئة في استخدام النظر والتأمل الميتافيزيقي .

أما روجر بيكن فقد أكد اهمية الدراسة التجريبية في مقابل التأمل الميتافيزيقي ، وكان روجر بيكن هذا واحدا من سلسلة الباحثين الفرنسسكان الذين أدى تأثيرهم الى بدء انهيار اساليب التفكير السائد في العصور الوسطى . وقد كان معاصرا لتوما الأكوينى ، ولم يكن معارضا للاهوت بأي حال . فهو حين وضع الأسس التي تطور بناء عليها المزيد من الاتجاهات الحديثة فيما بعد ، لم يكن يهدف الى هدم سلطة الكنيسة في الأمور الروحية . وهذا يصدق بوجه عام على المفكرين الفرنسسكان في أواخر القرن الثالث عشر واوائل القرن الرابع عشر . ومع ذلك فإن الطريقة التي عالجوا بها مشكلة العقل والايمان قد عجلت بانهيار العصور الوسطى .

كان المذهب التوماوي يرى ، كما ذكرنا منذ قليل ، ان العقل والوحى يمكن ان يتداخلا ويتلاقيا . ولكن العلماء الفرنسسكان أعادوا النظر في هذا الموضوع ، واخذوا يبحثون عن فوارق اوضح بين الاثنين . وكان هدفهم من الفصل القاطع بين ميدان العقل وميدان الايمان هو تحرير اللاهوت بمعناه الصحيح من اعتماده على الفلسفة الكلاسيكية . ولكن هذا ادى ، في الوقت ذاته ، الى تحرير الفلسفة من الخضوع للغايات اللاهوتية . ولا بد ان يصاحب السعى الحر الى النظر الفلسفى عكوف على البحث العلمي . وقد أكد الفرنسسكان ، بوجه اخص ، تأثير الأفلاطونية الجديدة مرة أخرى . وكان معنى ذلك تشجيع دراسة الرياضيات . ومنذ ذلك الحين اصبح الفصل القاطع للبحث العقلي عن ميدان الايمان يقتضى ان يكف العلم والفلسفة عن الدخول في صراع مع عقائد الايمان . ولكن كان ينبغي على الايمان بدوره الا يدّعى أنه يعلن عقائد لا تناقش في الميادين التي يستطيع فيها العلم والفلسفة ان يستقلا بذاتهما . على ان هذا الوضع يهيء ظروفا لصراعات اشد حدة مما كان يحدث حتى ذلك الحين . ذلك لأنه اذا كان الحريصون على الايمان يصدرون أحكامهم في مسائل يتضح أنها لا تدخل في نطاق الايمان ، فإن هذا أمر يلزم عنه ضرورة انسحابهم ، او خوضهم معركة في ارض ليست من حقهم . وهكذا فإن الوحى لا يستطيع الاحتفاظ باستقلاله الا بالامتناع عن خوض المسائل الجدلية . وبهذه الطريقة يستطيع الناس ان يكرسوا حياتهم للبحث العلمي ، ويكون لدى كل منهم في الوقت ذاته معتقده الالهى الخاص . والواقع ان التوماويين قد اضعفوا مركزهم اللاهوتي عندما حاولوا اثبات وجود الله ، بغض النظر عن مسألة عدم نجاح البراهين ذاتها . وهذا يعنى من ناحية الايمان الدينى أن معايير العقل لا تنطبق فحسب ، وان للروح ، بمعنى ما ، الحرية في ان تدين بالولاء لما تشاء .

لقـد عاش روجـر بيكن ، على ما يبـدو ، من ١٢١٤ حتـى ١٢٩٤ ، وان كان التاريخان غـير مؤكدين ، وقـد درس في أكسفورد وباريس ، واكتسب معرفة موسوعية بكل فروع العلم ، على طريقة الفلاسفة العرب السابقين . وقد كان صريحا في معارضته للتوماوية . فقد بدا من الغريب في نظره ان يكتب توما الأكوينى عن ارسطو وكأنه حجة في موضوعه ، مع انه لا يستطيع قراءته . ذلك لأن الترجمات لا يمكن الوثوق بهـا أو الاعتماد عليهـا . وفضـلا عن ذلك ، فمع أهمية ارسطو ، هناك اشياء أخرى لا تقل عنه اهمية ، اولها الـرياضيات ، التي كان يجهلهـا التومـاويون . أمـا اذا شئنـا اكتساب معرفة جديدة فعلينا ان نلجأ الى التجربة بدلا من ان نرتد الى ما قاله مشاهير القدماء . ومن الملاحظ ان بيكن لم يهاجـم المنهـج الاستنباطي المتبع في الجدل المدرسي لذاته ، بل اكد ان استخلاص النتائج ليس كافيا . ولا بد لكى تكون هذه النتائـج مقنعة من ان تصمد لاختبار التجربة .

ولقد كان من الطبيعي ان تجلب هذه الآراء الجديدة على صاحبها سخط المتمسكين بحرفية العقيدة . وهكذا أبعد بيكن من اكسفورد عام ١٢٥٧ ، ورحـل منفيا الى باريس . وفي عام ١٢٦٥ تولى القاصد الرسولى (مندوب البابا) السابق في انجلترا ، وهو « جـي دى فولك Guy de Foulques » منصب البابوية باسم كليمنت الرابع . ونظرا الى اهتمامه باراء رجل العلم الانجليزي هذا ، فقد طلب منه ملخصا لفلسفته ، وقدم بيكن بالفعل هذا الملخص عام ١٢٦٨ ، على الرغم من وجود حظـر فرنسسكانـي . وقـد تلقـى البابـا اراء بيكن بالترحاب ، وسمح له بالعودة الى اكسفورد . غير ان البابا مات في العام نفسه ، واستمر بيكن يتصرف بطريقة أقل حذرا مما ينبغي . وفي عام ١٢٧٧ أدين ادانة عظمى ، ودعى مع كثيرين غيره لشرح ارائه .

وليس من المعروف بالضبط ما هى المسالة النى وجدوه فيها مذنبا . ولكنه قضى خمسة عشر عاما في السجن ، ولم يطلق سراحه الا عام ١٢٩٢ ، ثم مات بعد سنتين .

أما شخصية دنز سكوتس Duns Scotus (حوالى ١٢٧٠ ـ ١٣٠٨) فلها أهمية فلسفية أكبر . وقد كان اسكتلنديا كما يوحى اسمه ، وعضوا في الطريقة الفرنسسكانية . وقد درس في اكسفورد حيث اصبح معلما وهو في الثالثة والعشرين من عمره . وفيما بعد قام بالتدريس في باريس وكولونيا ، ومات في هذه الأخيرة . وعلى يد دنز سكوتس أصبح الانشقاق بين العقل والايمان اشد وضوحا . وعلى حين أن هذا ينطوي ، من جهة ، على تضييق لمجال العقل ، فإنه يضمن الحرية والاستقلال الالهيين كاملين . اذ لا يعود اللاهوت ، الذي يختص بما يمكن ان يقال عن الله ، علما عقليا ، بل يغدو مجموعة من المعتقدات المفيدة المستلهمة من الوحي . وبهذه الروح رفض سكوتس ادلة توما على وجود الله ، على أساس انها ترتكز على التجربة الحسية . وبالمثل رفض أدلة أوغسطين ، لأنها تعتمد الى حد ما على النور الالهى . ولما كان البرهان والحجة ينتميان الى الفلسفة ، وكان كل من اللاهوت والفلسفة يستبعد الآخر ، فانه لا يستطيع أن يقبل ادلة أوغسطين . ومن جهة اخرى فانه لم يكن يرفض الدليل العقلى المبنى على فكرة الموجود الذي لا علة له ، على طريقة ابن سينا . والواقع ان هذا كان في حقيقته تحويرا لبرهان أنسلم الأنطولوجى ، غير ان معرفة الله لا تكون ممكنة عن طريق الاشياء المخلوقة التي لا يكون لها إلا وجود عارض ، والتي تعتمد على الارادة الالهية ، فالحقيقة هى ان وجود الاشياء هو ذاته ماهيتها . ولعلنا نذكر أن هذا التوحيد بين الوجود والماهية يُستخدم عند الأكوينى في تعريف الله . فالمعرفة انما تكون بالماهيات ، ومن ثم فأن هذه الماهيات تختلف

عن الأفكار الموجودة في العقل الالهى ، ما دمنا لا نستطيع ان نعرف الله . ولما كانت الماهية والوجود متوحدين ، فان ما يجعل كل فرد على ما هو عليه ، لايمكن ان يكون هو المادة ، بل ينبغى ان يكون هو الصورة ، وذلك على عكس ما قال الأكوينى . وعلى الرغم من ان الصور عند دنز سكوتس جوهرية ، فانه لا يقول بواقعية افلاطونية كاملة . فمن الممكن ان تكون هناك صورة متنوعة في الفرد الواحد ، غير ان هذه لا تتميز الا بطريقة صورية ، بحيث يستحيل القول بوجودها على نحو مستقل .

وكما ان القدرة العليا انما تكمن في الارادة الالهية ، فكذلك يرى دنز أن الإرادة ، في الانسان ، هى التي تحكم العقل . وتضمن قوة الإرادة للبشر حريتهم ، على حين ان العقل يتقيد بالموضوع الذي يبحثه . ويترتب على ذلك ان الارادة لا تستطيع أن تحيط الا بما هو متناه ، ما دام وجود كائن لامتناه أمرا ضروريا ، ومن ثم فهو يلغى الحرية . والواقع أن فكرة الحرية في مقابل الضرورة انما تتمشى مع تراث أوغسطين . وقد اصبحت في ايدى الباحثين الفرنسسكان اداة قوية للشك . ذلك لأنه اذا كان الله غير مقيد بالقوانين الأزلية للعالم ، فعندئذ قد يكون من الممكن الشك فيما نعتقده بشأنه ايضا .

وفي اعمال وليام الأوكامي William of Occam وهو أعظم علماء الفرنسسكان ، نجد مذهبا تجريبيا اشد تطرفا حتى من هذا . وقد ولد في بلدة أوكام ، من مقاطعة سرى Swrrey في وقت ما بين عامى ١٢٨٠ و ١٣٠٠ ، ودرس وعلم في أكسفورد ثم في باريس . ولما كانت آراؤه قد خرجت الى حد ما عن حرفية العقيدة ، فقد صدر اليه الامر في عام ١٣٢٤ بالمثول أمام البابا في أفينيون . وبعد اربع سنوات ، نشب خلاف آخر بينه وبين البابا يوحنا الثاني والعشرين . ولقد كان البابا يصب جام غضبه على « الروحانيين Spirituals » ،

وهم طائفة متطرفة متفرعة عن طريقة الفرنسسكان ، كانت تأخذ العهد الذي قطعته على نفسها بالزهد والفقر مأخذ الجد . وكان قد نُفذ منذ بعض الوقت اتفاق يتضمن حلا وسطا ، يحتفظ البابا بموجبه بالملكية الصورية لممتلكات طائفة الفرنسسكان ، غير ان هذا الاتفاق قد انتهك في الوقت الذي نتحدث عنه ، وتحدى بعض الاعضاء السلطة البابوية . وكان أوكام ، ومارسيليو Marsiglio من بادوا ، وميخائيل من شيسينا Cesena ، وهو قائد الطريقة الفرنسسكانية ، كان هؤلاء الثلاثة في صف المتمردين ، فطردوا من الكنيسة عام ١٣٢٨ . ومن حسن حظهم أنهم تمكنوا من الفرار من أفينيون ، ووجدوا الحماية في بلاط الامبراطور لويس في ميونيخ .

وخلال الصراع بين القوتين ، ساند البابا امبراطوراً منافسا للويس ، وطرد هذا الاخير من الكنيسة ، فرد هذا بأن وجه الى البابا تهمة الهرطقة عن طريق مجلس كنسي عام . ووجد الامبراطور في شخص أوكام كاتبا قوي الحجة ، على أهبة الاستعداد للدفاع عن وجهة نظر حليفه ، وذلك في مقابل الحماية التي كان هذا الأخير يكفلها له . وقد صاغ العالم الانجليزي بعض الكتابات التي هاجم فيها البابا وانغماسه في الامور الدنيوية . ومات لويس عام ١٣٤٧ ، ولكن أوكام ظل في ميونيخ االى ان توفي في عام ١٣٤٩ .

ولقد كان مارسيليو من بادوا (١٢٧٠ - ١٣٤٢) ، وهو صديق أوكام ورفيقه في المنفى ، معارضا للبابا بنفس القوة ، وقد عرض بعض الآراء الحديثة عن تنظيم السلطتين الروحية والزمنية واختصاصاتهما . ففي كلتا الحالتين ينبغي أن تكون السيادة الحقيقية للاغلبية الشعبية . وينبغي تشكيل المجالس العامة بانتخابات شعبية ، ومثل هذا المجلس وحده هو الذي يكون من حقه اصدار الأوامر بالطرد من الكنيسة ، وحتى في هذه الحالة لا بد أن يكون

هناك جزاء دنيوي . وهذه المجالس هى وحدها التي يحق لها أن تضع معايير التدين القويم ، أما الكنيسة فلا ينبغي لها ان تتدخل في شؤ ون الدولة . ولقد تأثر تفكير أوكام السياسي بمارسيليو الى حد بعيد ، وان لم يصل الى هذا الحد من التطرف .

ولقد سارت فلسفة أوكام في طريق المذهب التجريبي أبعد مما سار أى مفكر آخر من الفرنسسكان . ذلك لأن دنز سكوت ، مع انه فصل بين الله وبين ميدان التفكير العقلي ، قد ظل مع ذلك محتفظا بقدر يزيد او ينقص من الميتافيزيقا التقليدية . أما أوكام فكان معاديا للميتافيزيقا على طول الخط . ففي رأيه أن الأنطولوجيا العامة ، من ذلك النوع الذي تجده لدى افلاطون وأرسطو وأتباعهما ، مستحيلة تماما . فالاشياء الفردية ، الجزئية ، هى وحدها الحقيقية ، وهى وحدها التي يمكن ان تكون موضوعا لتجربة تزودنا بمعرفة يقينية مباشرة . ومعنى ذلك اننا اذا اردنا تفسيرا للوجود ، فلن يفيدنا ذلك الجهاز الضخم الذي تؤلفه الميتافيزيقا الأرسطية في شيء . وبهذا المعنى ينبغى أن نفسر قول أوكام : « من العبث ان نستخدم الكثير فيما يمكن أن يُستخدم فيه القليل » ، وهذا هو اساس كلمته الاخرى ، الأوسع شهرة ، التي تقول : « لا ينبغي الاكثار من الكيانات الى حد يتجاوز ما تدعو اليه الحاجة » . وعلى الرغم من أن هذه الكلمة لا ترد في كتاباته ، فقد أصبحت تعرف باسم « سكين أوكام » . وبالطبع فان الكيانات التي يقصدها هى الصور والجواهر وما شابهها . مما كانت تهتم به الميتافيزيقا التقليدية . ومع ذلك فان مفكري العصور اللاحقة ، الذين كانوا يهتمون أساسا بمشكلات المنهج العلمي ، قد فسروا هذه الصيغة على نحو أضفى عليها طابعا مختلفا الى حد ما . فقد اصبح سكين أوكام ، وفقا لهذا التفسير ، مظهرا عاما للاقتصاد في عملية حفظ المظاهر (بمعنى تفسير الظواهر) . فاذا كان هناك

تفسير بسيط كاف ، فمن العبث أن نبحث عن تفسير معقد .

ومع تأكيد أوكام أن الوجود انما ينتمي الى ما هو فردى ، اعترف بأنه يوجد في مجال المنطق ، الذي يبحث في الألفاظ ، نوع من المعرفة العامة بالمعانى . هذه المعرفة ليست مسألة ادراك مباشر ، كما هى الحال في الأفراد ، وانما هى تجريد . وفضلا عن ذلك فليس هناك ما يضمن أن ما وصلنا اليه على هذا النحو له وجود بوصفه شيئا . وهكذا كان أوكام اسميا على طول الخط . فلا بد أن يعد المنطق ، بالمعنى الأرسطى الدقيق ، اداة لفظية ، وهو يختص بمعنى الالفاظ . وهنا نجد أوكام يتوسع في آراء الاسميين السابقين المنتمين الى القرن الحادى عشر ، بل ان بويتيوس كان قد أكد من قبل أن مقولات أرسطو تنصب على الالفاظ .

ان المفاهيم او الالفاظ المستخدمة في التخاطب نتاج بحت للذهن . وبقدر ما لاتكون قد صيغت في ألفاظ ، فانها تسمى كليات أو علامات طبيعية ، في مقابل الألفاظ ذاتها ، التى هى علامات اصطلاحية . ولكى نتجنب الوصول الى نتائج ممتنعة ، ينبغى أن نحرص على عدم الخلط بين العبارات المتعلقة بأشياء والعبارات المتعلقة بكلمات ، فعندما نتكلم عن الأشياء ، كما في حالة العلم ، تسمى الألفاظ المستخدمة الفاظا ذات مقصد أول . أما حين نتكلم عن الكلمات ، كما هى الحال في المنطق ، فان الالفاظ تكون ذات مقصد ثان . ومن المهم ، في اي جدال أو حجة ، أن نتأكد من ان جميع الالفاظ لها نفس المقصد . وباستخدام هذه التعريفات ، نستطيع أن نعبرّ عن الموقف الاسمى فنقول ان اللفظ « كلى » ذو مقصد ثان . أما الواقعيون فيعتقدون ان له مقصدا أول ، وهم في ذلك على خطأ . وهنا تتفق التوماوية مع أوكام في رفض فكرة الكليات بوصفها أشياء ، كما يتفق الاثنان في الاعتراف بوجود

الكليات قبل الاشياء ، بوصفها افكارا في العقل الالهى ، وهى صيغة ترجع اصلا الى ابن سينا ، كما رأينا من قبل . ولكن على حين أن توما الأكوينى رأى ان هذه حقيقة ميتافيزيقية يمكن تأييدها بالعقل ، فان أوكام رآها قضية لاهوتية بالمعنى الخاص به ، وبـذلك ابعدهـا عن الميدان العقلى . أمـا اللاهـوت فكان في نظـر أوكام مسألـة ايمـان فحسب . فوجود الله لا يمكن اثباته بالبرهان العقلي . وهو هنا يسير أبعـد من دنـز سكوتس ، ويرفض انسلـم كما يرفض الأكوينـى . كذلك لا يمكن أن يُعرف الله بالتجربة الحسية ، ولا يمكن اثبات شيء بشأنه عن طريق جهازنا العقلى ، بل ان الاعتقاد بالله وصفاته يعتمد على الايمان ، وكذلك الحال في تلك المجموعة الكاملة من المعتقدات الدينية المتعلقة بالثالوث وخلود النفس والخلق وما شابهها .

واذن فمن الممكن ان يوصف أوكام بانه كان شكاكا بهذا المعنى . غير أن من الخطأ الاعتقاد بأنه لم يكن مؤ منا . صحيح أنه بتحديده مجال العقل وتحريره للمنطق من الشوائب الميتافيزيقية واللاهوتية قد عمل الكثير من أجل تشجيع الجهود المتجددة في البحث العلمي ، غير أنه في الوقت ذاته ترك ميدان الايمان مفتوحا على مصراعيه لكل نوع من الخيال المفرط . لذلك لم يكن من المستغرب ان تتطور بناء على افكاره حركة صوفية ترتد في نواح كثيرة الى التراث الأفلاطوني الجديد . وكان اشهر ممثليهـا هو مايستـر إكهـارت Meister Eckhart (١٢٦٠ ـ ١٣٢٧) وهو راهب دومنيكى كانـت نظرياتـه تتجاهـل تماما حرفية العقيدة . ونظرا الى ان خطر المتصوف ليس أقل ، في نظر الكنيسة الرسمية ، من خطر المفكر المتحرر ، إن لم يكن أشد منه ، فإن تعاليم إكهارت قد أعُلنت تجديفا في عام ١٣٢٩ .

وربما كان أعظم مركّب للفكر الوسيط هو ذلك الـذي نجـده في اعمال دانتـى (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) . ففـي الوقـت الـذي كتـب فيه

الكوميديا الالهية ، كانت العصور الوسطى قد بدأت في الـزوال .
فنحن نجد لديه نظرة شاملة الى عالم تجاوز نقطة ذروته ، ترتد الى ذلك الاحياء الأرسطي العظيم عند الأكويني ، والى صراع جماعتي الجويلف Guelfs والجبلّيني Ghibellines الـذي استمـر في دول المدن الايطالية . ومن الواضح ان دانتي قد قرأ أعمال توما الأكويني ، كما كان على المام واسع بمظاهر النشاط الثقافي العام في عصره ، وبالثقافة الكلاسيكية لليونان والرومان ، بقدر ما كانت معرفة هذه الثقافات متاحة في عصره ، وتبدو لنـا الـكوميديا الالهية رحلـة عبـر الجحيم والمطهر والجنة ، ولكنا نجد خلال هذه الرحلة عرضا شاملا للفكر الوسيط ، على صورة استطرادات واشارات . وقد نفـى دانتـي من بلدته فلورنسه عام ١٣٠٢ ، عندما استـولى الجـويلف السـود على الحكم خلال الصراع المدني الذي لا ينتهى بين الاطراف المتنافسة .
وقـد ورد ذكر الكثـير من هذه الصراعـات السياسية في الـكوميديا الالهية ، ومعه عرض لوقائع التاريخ القريب العهد ، التي ادت الى هذه الأحداث . ونظـرا الى ان دانتـي كان في صميمـه من انصـار الجبلينيين ، فقد كان شديد الاعجاب بالامبراطور فردريك الثاني ، الذي كان ، بافقه الرحب وثقافته الواسعة ، نموذجا مثاليا للامبراطور كما يريده الشاعر . والواقع أن دانتـي واحـد من الاسماء الكبـرى القليلة في الادب الغربي . غير ان هذا لم يكن السبب الوحيد الذي جعله جديرا بالشهرة . الأهم من ذلك أنه صاغ اللغة الشعبية بحيث جعل منهـا اداة ادبية عالمية كان في استطاعتهـا لأول مرة أن تضـع معايير تتجاوز اختلافات اللهجة المحلية . وبينما كانت اللاتينية ، حتى ذلك الحين ، هى وحدها التي تؤدى هذه المهمة ، اصبحـت الايطـالية الآن وسيلـة للتعبـير بالنسبـة الى العمل الادبي . ويمكن القول ان الايطالية ، من حيث هى لغة ، لم تتغير الا قليلا جدا منذ ذلك الحين حتى يومنـا هذا . وترجـع البـدايات

الأولى للشعر في اللغة الايطالية الى الشاعر بيتر ودلافنا Pietro della Vigna وزير الامبراطور فردريك الثاني . اما دانتى فقد انتقى اللهجة التى بدت له افضل من بين عدد من اللهجات ، وهى لهجته المحلية التوسكانية ، وشيد حولها اللغة الأدبية لايطاليا الحديثة . وفي الوقت ذاته تقريبا ، تطور اللسان العامى أو الشعبي في فرنسا والمانيا وانجلترا . وقد عاش تشوسر بعد دانتى بوقت قصير ، غير ان لغة العلم ظلت لاتينية لوقت ليس بالقصير . وكان أول فيلسوف يكتب بلغته المحلية هو ديكارت ، وحتى في هذه الحالة لم يكن يكتب بها الا في مناسبات متفرقة . واخذت اللاتينية تتدهور بالتدريج حتى اختفت في اوائل القرن التاسع عشر بوصفها وسيطا للتعبير بين المثقفين . ومنذ القرن السابع عشر حتى القرن العشرين ، اصبحت اللغة الفرنسية تضطلع بمهمة التواصل العالمي في ميدان الثقافة ، بينما اخذت الانجليزية في عصرنا تحل محلها .

كان دانتي ، في فكره السياسي ، نصيرا للسلطة الامبراطورية القوية في وقت كانت فيه الامبراطورية قد فقدت قدرا كبيرا من نفوذها الواسع . وكانت الدول القومية من أمثال فرنسا وانجلترا في صعود ، على حين اخذت فكرة الامبراطورية العالمية تتوارى . ونظرا الى ان نظرة دانتي كانت في عمومها أقرب الى العصر الوسيط . فان هذا التغيير في مركز الثقل السياسي لم يكن في نظره هاما . ولو كان قد ادرك اهميته ، لكان من الجائز ان تتطور ايطاليا الى دولة حديثة في وقت أقرب بكثير . وليس معنى ذلك ان التراث القديم لدولة امبراطورية تضم كل شيء لم تكن له مزايا ، وكل ما في الامر ان العصر لم يعد يلائمه . وكانت نتيجة ذلك ان ظلت نظريات دانتي السياسية منعدمة الاهمية في ميدان السياسة العملية .

وتتضمن الكوميديا الالهية بعض المشكلات العارضة المتعلقة

بوضع القدماء ، وهي مشكلات تبدو لنا غير ذات اهمية . فهو يرى ان كبار فلاسفة العصور الكلاسيكية القديمة لا ينبغي ان يعدوا مجرد وثنيين يستحقون العذاب الأبدي . ويستحق ارسطو « سيد العارفين » ثناء خاصا . ومع ذلك فمن المؤكد ان هؤلاء الفلاسفة لم يكونوا مسيحيين لأنهم لم يُعَمَّدوا . وهكذا يبحث دانتي عن حل وسط . فالفلاسفة الأقدمون ، من حيث هم وثنيون ، يستحقون الجحيم ، وهذا بالفعل هو المكان الذي نجدهم فيه . غير ان هناك ركنا خاصا لهم ، هو أشبه بكهف مبارك وسط مكان كئيب . وهكذا فان قيود العقيدة الجامدة كانت في ذلك الحين من القوة بحيث كان الكاتب يشعر بأن تحديد المكان الذي يستحقه كبار الفلاسفة غير المسيحيين في الماضي هو مشكلة حقيقية .

لقد كانت حياة العصور الوسطى ، برغم مخاوفها وخرافاتها ، منظمة في جوهرها ، فالمرء يولد في اطار مركز معين ، ويدين بالولاء للسيد الاقطاعي الذي ينتمي اليه . والكيان السياسي مقسم ومرتب بطريقة منسقة الى مراتب لا يمكن ان يغيرها شيء . وقد عمل مارسيليو وأوكام على هدم هذه التقاليد في ميدان النظرية السياسية . اما عن السلطة الروحية ، وهي المصدر الاول لتلك المخاوف التي قيدت حرية الناس ، فان تأثيرها بدأ يضمحل بمجرد ان ساد الاعتقاد بامكان الاستغناء عن العقائد الجامدة . ولا يمكن ان يكون هذا ما قصده اوكام ، ولكن من المؤكد ان هذا هو التأثير الذي مارسته تعاليمه فيما بعد على المصلحين ، فلقد كان لوثر يكن لأوكام تقديرا يفوق تقديره لأي واحد غيره من المدرسيين ، ولكن لا يظهر لدى دانتي اي اثر لهذه التحولات العنيفة . فلم تكن معارضته للبابا مبنية على اي خروج عن الخط الرسمي للكنيسة ، وانما كانت ترجع الى تدخل الكنيسة في مسائل كانت تدخل في اختصاص الامبراطور .

ولكن على الرغم من ان سلطة البابا كانت قد تقلصت كثيرا في أيام دانتي ، فانه لم يعد في وسع أي امبراطور ألماني ان يحتفظ بسلطته في ايطاليا ، وبعد عام ١٣٠٩ ، عندما نقل مقر البابا الى افينيون ، اصبح البابا يكاد يكون اداة في يد ملك فرنسا ، وأصبح الخلاف بين البابا والامبراطور صراعا بين فرنسا وألمانيا ، اما انجلترا فقد انحازت الى صف الامبراطورية الألمانية . وعندما أصبح هنري السابع ، أمير لوكسمبرج ، امبراطورا في عام ١٣٠٨ ، بدأ وكأن الامبراطورية قد تستعيد قواها مرة اخرى ، وتغنى به دانتي بوصفه منقذا ، غير ان نجاح هنري كان ناقصا ووقتيا . فبرغم زحفه الى ايطاليا وتتويجه في روما عام ١٣١٢ ، عجز عن تأكيد سلطته ازاء نابولي وفلورنسة ، ومات في العام التالي ، اما دانتي فمات منفيا في رافينا عام ١٣٢١ .

ومع نهوض اللغات الشعبية ، فقدت الكنيسة قدرا من سيطرتها على الانشطة العقلية في الفلسفة والعلم ، وفي الوقت ذاته حدث تفجر هائل للأدب الدنيوي ، بدأ في ايطاليا وانتقل تدريجيا الى الشمال . وأدى اتساع مجال البحث ، مصحوبا بقدر من روح الشك ، ناتج عن الفجوة بين الايمان والعقل ، الى إبعاد أذهان الناس عن الأمور التي لا تنتمي الى هذا العالم ، وعلمهم ان يحاولوا تحسين اوضاعهم ، أو تغييرها على الأقل ، كل هذه الاتجاهات كانت قد بدأت تتكشف في النصف الأول من القرن الرابع عشر . ولكن دانتي لم يتنبأ بها ، وانما كانت عيونه تنظر أساسا الى الوراء ، الى عصر فردريك الثاني ، وبينما كان عالم العصور الوسطى يتسم من حيث المبدأ بالمركزية ، فان القوى الجديدة في عصر النهضة اتجهت الى كسر طوق البناء الموحد للمجتمع الوسيط . ولكن يبدو ان فكرة الحكم العالمي قد تعود الى الظهور مرة اخرى في عصرنا هذا ، وان كان ذلك راجعا الى أسباب مختلفة .

لقد عانت سلطة البابا في القرن الرابع عشر من تدهور سريع ، فعلى الرغم من أن الحبر الأعظم اثبت أنه هو الأقوى في الصراع مع الامبراطورية ، فانه لم يعد من السهل على الكنيسة ان تتحكم في رعاياها عن طريق ابقاء سيف التهديد بالطرد من الكنيسة مسلطا على رءوسهم دائما . وبدأ الناس يتجاسرون على التفكير في الأمور الالهية بأنفسهم ، وكانت البابوية قد فقدت سيطرتها المعنوية والروحية على المفكرين والباحثين ، على حين أن الملوك وجماهير الناس كانوا معا غير مرتاحين من جراء الأموال الضخمة التي كان يفرضها عليهم مبعوثو البابا . كل هذه الاتجاهات كانت قد بدأت تتبلور ، بالرغم من أنها لم تكن قد بدأت تأخذ شكل صراع علني عند بداية القرن . بل ان البابا بونيفاتشيBoniface الثامن ، أكد في مرسومه الذي يحمل عنوان « الواحد المقدس » السلطة البابوية الى حد يتجاوز مطالب انوسنت الثالث ذاته ، فقد أعلن عام ١٣٠٠ سنة « يوبيل » . يُسمح فيه لأي واحد من رعاياه يقصد روما للحج بأن يمتع نفسه متعة كاملة.وعلى حين أن هذا قد أدى الى تأكيد السلطة الروحية للبابا ، فقد ساعد أيضا على إضافة كميات ضخمة من المال الى خزينته ، فضلا عن إثراء سكان روما ، الذين كانت حياتهم اليومية ترتبط برعاية الحاجات الدنيوية للحجاج . وبلغ نجاح اليوبيل حدا تقرر معه ان يتكرر بعد خمسين عاما ، ثم بعد خمسة وعشرين ، بعد أن كان يأتي مرة كل مائة عام .

وبالرغم من مظهر السيطرة الخارجي هذا فإن سلطة بونيفاتشي الثامن كانت مبنية على أساس هش . فمن حيث هو إنسان ، كان يحب الذهب الى حد لا يليق بقطب الكنيسة ، أما في أمور الايمان فلم يكن نموذجا للتمسك بالعقيدة . ولقد ظل طوال ولايته في صراع إما مع الاساقفة الفرنسيين وإما مع ملكهم فيليب الرابع ، وهو صراع

خرج منه ملك فرنسا ظافرا ، وكان كليمنت الخامس هو البابا التالي ، الذي انتخب عام ١٣٠٥ ، وهو فرنسي اتخذ لنفسه في عام ١٣٠٩ مقرا في افينيون ، وخلال ولايته استطاع فيليب الرابع ان يقمع فرسان المعبدTemplars ، بتواطؤ من البابا ، وهو إجراء وحشي اتخذ بناء على حجج باطلة اتهموا فيها بالهرطقة ، ومنذ ذلك الحين اصبحت معارك البابا تؤدي الى تقويض سلطته . فقد أدى الخلاف بين يوحنا الثاني والعشرين وبين الفرنسسكان الى دخول أوكام في حلبة الصراع . وفي روما ادى غياب البابا في أفينيون الى حركة انفصال جزئي بقيادة كولا دي رينزيCola di Rienzi ، وهو مواطن لروما بدأ بمحاربة النبلاء الفاسدين في روما ، وفي النهاية تحدى البابا والامبراطور معا ، معلنا أن مقر الحكم في روما كما كان فيما مضى . وفي عام ١٣٥٢ نجح البابا كليمنت السادس في إيقاع رينزي في الأسر ، ولم يطلق سراحه الا بعد عامين من موت البابا . وقد عاد رينزي الى الحكم في روما ، غير أن الجماهير فتكت به بعد بضعة أشهر .

ولقد فقدت البابوية قدرا كبيرا من نفوذها عندما نفيت الى فرنسا . وحاول جريجوري الحادي عشر اصلاح هذا الوضع بالعودة الى روما في عام ١٣٣٧ ، ولكنه مات في العام التالي ، ونشبت صراعات بين خليفته الايطالي ، إيربان السادس ، وكاردينالات فرنسا ، الذين انتخبوا روبير من جنيفRobert of Geneva بابا لهم ، وقد عاد هذا البابا الفرنسي الى أفينيون ، واستمر الانشقاق الكبير الذي ترتب على ذلك حتى انعقد مجلس كونستانس ، فقد أيد الفرنسيون البابا المنتمي اليهم في أفينيون ، على حين أن الامبراطور اعترف بالبابا المقيم في روما ، ولما كان كل بابا يعين كاردينالاته ، الذين يقومون بدورهم بانتخاب خليفته ، فإن الصدع لم يكن من

الممكن رأبه ، وقد بذلت محاولة للخروج من هذا المأزق عن طريق عقد مجلس في بيزا عام ١٤٠٩ ، واعلن عزل البابوين الموجودين ، وانتخب بابا آخر يوفق بينهما ، غير أن المعزولين لم يستسلما ، بحيث أصبح هناك ثلاثة بابوات بدلا من اثنين ، واخيرا استطاع مجلس كونستانس ، الذي عقد عام ١٤١٤ ، ان يستعيد بعض النظام ، فخلع البابا الذي عينه المجلس السابق ، وامكن الضغط على البابا الموجود في روما لكي يستقيل ، ودب الانحلال في جماعة أفينيون لعدم وجود دعم لهم نظرا لتصاعد النفوذ الانجليزي في فرنسا ، وفي عام ١٤١٧ عين المجلس مارتين الخامس ، وبذلك وضع حدا للانشقاق الكبير ، غير أن الكنيسة لم تنجح في اصلاح نفسها من الداخل ، كما ان معارضة البابا لحركة المجالس ادت الى اضعاف اية هيبة كان البابا لا يزال يتمتع بها .

وفي انجلترا مضى جون ويكليف John Wycliffe (حوالي ١٣٢٠ - ١٣٨٤) شوطا أبعد في معارضته روما . وكان ويكليف مواطنا ليوركشير ، وباحثا ومعلما في أكسفورد ، . ومن الجدير بالملاحظة ان انجلترا قد ظلت منذ وقت طويل اقل خضوعا لروما من بقية بلاد القارة ، وكان وليام الفاتح قد اشترط منذ البداية الا يعين اي اسقف في مملكته الا بموافقة الملك .

وكان ويكليف قسا دنيويا . وتعد اعماله الفلسفية الخالصة اقل اهمية من اعمال الفرنسسكان . وقد تخلى عن نزعة اوكام الاسمية ، وكان ميالا الى نوع من الواقعية الأفلاطونية ، وعلى حين أن أوكام قد نسب الى الله حرية وقدرة مطلقة ، فان ويكليف كان يميل الى أن يرى الأمر الالهي ضروريا وملزما له ، ولا يمكن ان يكون العالم على خلاف ما هو عليه ، وهو رأي كان مستوحى كما هو واضح من المذهب الأفلاطوني الجديد ، وقد عاد الى الظهور في القرن السابع

عشر في فلسفة اسبينوزا ، وفي أخريات حياة ويكليف أصبح يعارض الكنيسة ، وذلك أولا بسبب طريقة الحياة الدنيوية التي كان ينغمس فيها البابوات والأساقفة ، في الوقت الذي كانت فيه جماهير المؤمنين تعاني من فقر مدقع ، وفي عام ١٣٧٦ أعرب عن رأي جديد في الحكم المدني خلال مجموعة محاضرات القاها في أكسفورد . فالاتقياء وحدهم هم الذين يحق لهم ان يطالبوا بالملكية والسلطة . أما رجال الدين ، فبقدر ما يخفقون في هذا الاختبار ، يكونون في الواقع مغتصبين لممتلكاتهم وهو أمر ينبغي ان تحسمه الدولة . وعلى أية حال فان الملكية شر ، واذا كان المسيح وحواريوه لم يتملكوا شيئا ، فلا ينبغي ان يكون لرجال الدين شيء من ذلك الآن ، على أن هذه الآراء لم تكن تروق لرجال الدين من أصحاب الممتلكات ، وانما وجدت قبولا لدى الحكومة الانجليزية التي كان عزمها قد استقر على عدم دفع الجزية البابوية. وحين أدرك البابا جريجوري الحادي عشر ان آراء ويكليف المارقة تتفق وآراء مارسيليو من بادوا . امر باجراء محاكمة ، ولكن مواطني لندن أوقفوا سيرها بالقوة . وفضلا عن ذلك فان الجامعة اكدت حريتها الأكاديمية في اطاعة الملك ، وأنكرت على البابا سلطة تقديم أساذتها الى المحاكمة . وبعد الانشقاق الكبير ، ذهب ويكليف الى حد إعلان البابا عدوا للمسيح ، ونشر ، بمساعدة بعض اصدقائه ، صيغة انجليزية للانجيل الشعبي . واسس طريقة دنيوية ينضم اليها فقراء القسس ، الذين يشتغلون وعاظا جوالين متفانين في خدمة الفقراء. وفي النهاية ندد بعقيدة تحول جسد المسيح ، كما فعل زعماء الاصلاح الديني فيما بعد . وخلال ثورة الفلاحين عام ١٣٨١ ، ظل ويكليف محايدا ، وان كان ماضيه قد زكاه ليكون متعاطفا مع الثوار ، ومات في لتروورث عام ١٣٨٤ ، واذا كان قد أفلح خلال حياته في الافلات من الاضطهاد فان مجلس كونستانس قد

انتقم من رفاته ، كما استؤصل اتباعه الانجليز الذين يطلق عليهم اسم « اللولارد Lollards » بلا رحمة ، وفي بوهيميا الهمت تعاليمه الحركة الهوسية Hussite التي ظلت باقية حتى عصر الاصلاح الديني .

* * * *

لو تساءلنا عن الفارق الأساسي بين النظرة اليونانية ونظرة العصور الوسطى الى العالم لأمكننا القول إن الأولى لم تكن تنطوي على شعور بالخطيئة . فالإنسان عند اليونانيين لا يبدو في صورة من يحمل عبئا شخصيا موروثا من الاحساس بالاثم . صحيح انهم ربما لاحظوا ان الحياة في هذه الدنيا شيء محفوف بالخطر ، يمكن ان يسحق بفعل نزوة من نزوات الالهة . غير أن هذا لم يكن يتصور أبدا على أنه قصاص حق وعدل على شرور ارتكبت في الماضي . وترتب على ذلك أن العقل اليوناني لم يعرف مشكلة الخلاص او النجاة ، ومن هنا كان التفكير الاخلاقي لليونانيين في عمومه بعيد الصلة عن الميتافيزيقا ، اما في العصور الهلينستية ، وخاصة عند الرواقيين ، فقد تسللت الى الأخلاق نغمة استسلام قانع انتقلت فيما بعد الى الفرق المسيحية الاولى . ولكن مجمل القول ان الفلسفة اليونانية لم تواجه بمشكلات لاهوتية . ومن ثم ظلت دنيوية تماما .

اما عندما سيطرت العقيدة المسيحية على الغرب ، فقد طرأ على الموقف الأخلاقي تغير جذري ، ذلك لأن المسيحي نظر الى الحياة الأرضية على أنها مرحلة اعداد لحياة آتية اعظم شأنا ، ونظر الى تعاسة الحياة البشرية على انها امتحان فرض عليه لكي يطهره من وزر الخطيئة الذي ورثه منذ مولده . غير ان هذه في الحقيقة مهمة تفوق طاقة البشر ، فلكي يجتاز الانسان الامتحان بنجاح ، يحتاج الى المعونة الالهية ، التي قد تستجيب او لا تستجيب ، وبينما كانت الفضيلة عند اليونانيين هي في ذاتها مكافأة وجزاء لنفسها ، فان المسيحي يتعين

عليه ان يكون فاضلا لأن الله يأمره بذلك . وبالرغم من ان اتباع طريق الفضيلة الضيق قد لا يضمن في ذاته الخلاص ، فانه على اية حال شرط ضروري له . وبالطبع فان بعض هذه التعاليم ينبغي ان يؤخذ على أساس الثقة والايمان ، وهذه هي الحالات التي تتدخل فيها المعونة الالهية قبل غيرها . ذلك لأن الفضل الالهي هو الذي يكسب الانسان الايمان ، ومن ثم يجعله يلتزم بأحكامه . اما أولئك الذين يعجزون عن ان يخطوا هذه الخطوة الاولى ذاتها ، فان اللعنة تلحقهم الى الأبد .

في هذا السياق اصبحت للفلسفة وظيفة دينية . فعلى الرغم من ان الايمان يعلو على العقل ، فإن من واجب المؤمن ان يعمل بقدر ما يستطيع على تحصين نفسه ضد الشك بان يدع العقل يلقي على الايمان ما يمكنه إلقاؤه من النور . وهكذا اصبحت الفلسفة في العصور الوسطى خادمة اللاهوت ، وكان من الضروري ان يكون الفلاسفة المسيحيون من رجال الكنيسة ، ما دامت هذه النظرة سائدة . وكان رجال الدين هم الذين يصونون التعليم الدنيوي ، بقدر ما ظل موجودا ، كما كان يشرف على المدارس ، ومن بعدها الجامعات ، اشخاص ينتمون الى طريقة من الطرق الدينية الكبرى ، وكان الاطار الفلسفي الذي استعان به هؤلاء المفكرون يرجع الى أفلاطون وارسطو . وقد اصبح للتيار الأرسطي بالذات الغلبة في القرن الثالث عشر . وانه لمن السهل ان ندرك السبب الذي جعل ارسطو اصلح للتكيف مع اللاهوت المسيحي من أفلاطون ، ففي استطاعتنا ان نعبر عن ذلك ، بلغة مدرسية ، فنقول ان النظرية الواقعية لا تترك مجالا كبيرا لقوة الهية لها وظيفة اساسية في تدبير الامور ، اما الاسمية فتترك مجالا اوسع بكثير في هذا الصدد ، وعلى الرغم من ان اله المسيحية واليهودية يختلف بالطبع عن اله ارسطو

اختلافا بينا ، فمن الصحيح مع ذلك أن المذهب الأرسطي يلائم الاطار المسيحي للعالم على نحو افضل بكثير من الأفلاطونية(*) فالنظرية الأفلاطونية تلهم مذاهب شمول الألوهية ، كما هي الحال عند اسبينوزا ، وان كانت صيغته الخاصة لهذا المذهب منطقية خالصة ، كما سنرى فيما بعد ، ومن الممكن ان يدوم هذا التوحيد بين الفلسفة واللاهوت طالما سمح للعقل بأن يدعم الايمان الى حد ما . ولكن عندما أنكر المفكرون الفرنسسكان هذا الاحتمال ، ورأوا ان العقل والايمان لا صلة لأحدهما بالآخر ، اصبح المسرح مهيئا لاضمحلال تدريجي لوجهة نظر العصور الوسطى . ولم تعد للفلسفة وظيفة تمارسها في الميدان اللاهوتي . وهكذا فان أوكام ، بتحريره للايمان من كل ارتباط ممكن بالبحث العقلي ، وضع الفلسفة على الطريق المؤدي ثانية الى العلمانية . ومنذ القرن السادس عشر لم تعد الكنيسة هي المسيطرة في هذا الميدان .

وفي الوقت ذاته اتاحت هذه الازدواجية للناس ان يحتفظوا بالانفصال القاطع بين أوجه نشاطهم في كل من الميدان العقلي والميدان الديني، وانه لمن الخطأ ألبين ان نرى في هذا نفاقا . فقد كانت هناك ، وما تزال ، اعداد كبيرة من البشر لا يسمحون لمعتقداتهم العملية بالتدخل في معتقداتهم الدينية . بل ان من المؤكد، على عكس

(*) ينبغي ان نشير في هذا الصدد الى التعارض الشديد بين رأي رسل هذا ، وموقف مدرسة فكرية كاملة يقف على رأسها الفيلسوف الالماني نيتشة ، كانت ترى ان الافلاطونية هي الأقرب الى المسيحية لانها اكدت غائية الكون عن طريق اعطاء مكانة عليا لمثال الخير ، وأنكرت وجود مسار طبيعي للاحداث ، بل جعلت هذا المسار يخدم غايات عليا ، فضلا عن عنصر الزهد وازدواجية عالم الواقع وعالم المثل ، وكلها عناصر تكررت في المسيحية مع شيء من التحوير . اما أرسطوا فكان في نزعته التجريبية والواقعية التي تعلي من قدر الجزئي والمحسوس بعيدا ـ في جوهر تفكيره ـ عن المسيحية .

(المترجم)

ذلك ، ان هذه هي الطريقة الوحيدة التي تخلص العقيدة من هجمات الشك ، ذلك لأنه عندما يدخل اللاهوت في ساحة الجدل ، يكون لزاما عليه ان يساير قواعد المناقشة المنطقية .

ومن جهة اخرى فان المرء يصل الى طريق مسدود تماما كلما حاول ان يقبل بالايمان قضية لا تتمشى مع نتائج البحث التجريبي . فلنتأمل مثلا عمر الكوكب الذي نعيش فيه : ان العهد القديم يحسبه بحوالي خمسة آلاف وثلاثة أرباع الألف ، ومن يتمسك بحرفية العقيدة فعليه ان يؤمن بذلك . ولكن الجيولوجيين يقدمون الينا ادلة تقنعنا بان عمر الارض يزيد عن أربعة الاف مليون سنة . وهكذا ينبغي تعديل احد هذين الاعتقادين ما لم يكن الباحث المتدين على استعداد لأن يؤمن بأحد الرأيين يوم الأحد وبالرأي الآخر بقية الأسبوع . والمسألة الهامة هنا هي انه حينما تتعارض المبادىء الدينية مع نتائج البحث العلمي ، يكون الدين دائما في موقف دفاعي ، ويتعين عليه ان يعدل موقفه . ذلك لأن الأمر الطبيعي هو ان الايمان ينبغي الا يتعارض مع العقل . ولما كان التعارض يقع هنا في ميدان الجدل العقلي ، فان الدين هو الذي ينبغي عليه ان ينسحب دائما ، ولكن ، باستثناء هذا التحفظ ، فان الموقف الديني بعد الانسحاب يظل متميزا ومنفصلا .

لقد اظهر الفلاسفة المدرسيون ، في محاولاتهم تقديم تفسير عقلي للعقائد الدينية بقدر ما يكون ذلك ممكنا ، قدرا كبيرا من الذكاء وحدة الذهن في احيان كثيرة ، وكان تأثير هذه التدريبات العقلية على المدى الطويل هو شحذ الأدوات اللغوية التي ورثها مفكرو عصر النهضة فيما بعد . وربما كان هذا أعظم انجاز حققته الحركة المدرسية . اما الشيء الذي يعيبها فهو أنها لم تعط الأهمية الكافية للبحث التجريبي ، وهو نقص كان على العلماء الفرنسسكان ان

يلفتوا الانظار اليه . ولقد كان من الطبيعي ان يتم التقليل من قدر النتائج التي تتوصل اليها التجربة في عصر كان يهتم بالالهيات والعالم الآخر اكثر من اهتمامه بمشكلات هذا العالم . اما مفكرو عصر النهضة فقد اعادوا الانسان مرة اخرى الى مكان الصدارة.وفي مثل هذا الجو يقدَّر النشاط الانساني لذاته ، وبالتالي يخطو البحث العلمي بدوره ، خطوات جديدة جبارة .

لقد كان الشيء الذي ميز الغرب عن بقية العالم خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية هو ، في نهاية المطاف ، اخلاق الفعالية والنشاط ، وكما ان التكنولوجيا الغربية قد غزت العالم ، فكذلك اكتسبت الأخلاق المتمشية معها قدرا لا يستهان به من النفوذ المتجدد .



محتويات كتاب :

حكمة الغرب

Wisdom of the West

a historical survey of Western Philosophy in its social and political setting

Bertrand Russell

الصفحة

صدر في هذه السلسلة

العنوان	المؤلف
١ ــ الحضارة	تأليف: د. حسين مؤنس
٢ ــ اتجاهات الشعر العربي المعاصر	تأليف: د. إحسان عباس
٣ ــ التفكير العلمي	تأليف: د. فؤاد زكريا
٤ ــ الولايات المتحدة والمشرق العربي	تأليف: د. أحمد عبدالرحيم مصطفى
٥ ــ العلم ومشكلات الانسان المعاصر	تأليف: زهير الكرمي
٦ ــ الشباب العربي والمشكلات التي يواجهها	تأليف: د. عزت حجازي
٧ ــ الأحلاف والتكتلات في السياسة العالمية	تأليف: د. محمد عزيز شكري
٨ ــ تراث الاسلام ــ ١	ترجمة د. زهير السمهوري د. شاكر مصطفى مراجعة: د. فؤاد زكريا
٩ ــ أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة	تأليف: د. نايف خرما
١٠ ــ جحا العربي	تأليف: د. محمد رجب النجار
١١ ــ تراث الاسلام ــ ٢	ترجمة: د. حسين مؤنس ــ إحسان صدقي العمد مراجعة د. فؤاد زكريا
١٢ ــ تراث الاسلام ــ ٣	ترجمة: د. حسين مؤنس ــ إحسان صدقي العمد مراجعة د.. فؤاد زكريا
١٣ ــ الملاحة وعلوم البحار عند العرب	تأليف: د. أنور عبدالعليم
١٤ ــ جمالية الفن العربي	تأليف: د. عفيف بهنسي
١٥ ــ الانسان الحائر بين العلم والخرافة	تأليف: د. عبدالمحسن صالح
١٦ ــ النفط والمشكلات المعاصرة للتنمية العربية	تأليف: د. محمود عبدالفضيل
١٧ ــ الكون والثقوب السوداء	اعداد: رؤوف وصفي مراجعة: زهير الكرمي
١٨ ــ الكوميديا والتراجيديا	ترجمة: د. علي أحمد محمود د. علي الراعي مراجعة: د. شوقي السكري

١٩ ـ المخرج في المسرح المعاصر	تأليف: سعد أردش
٢٠ ـ التفكير المستقيم والتفكير الأعوج	تأليف: حسن سعيد الكرمي مراجعة: صدقي حطاب
٢١ ـ مشكلة انتاج الغذاء في الوطن العربي	تأليف: د. محمد علي الفرا
٢٢ ـ البيئة ومشكلاتها	تأليف: رشيد الحمد ـ محمد سعيد صباريني
٢٣ ـ الرق	تأليف: د. عبدالسلام الترمانيني
٢٤ ـ الابداع في الفن والعلم	تأليف: د. حسن أحمد عيسى
٢٥ ـ المسرح في الوطن العربي	تأليف: د. علي الراعي
٢٦ ـ مصر وفلسطين	تأليف: د. عواطف عبدالرحمن
٢٧ ـ العلاج النفسي الحديث	تأليف: د. عبدالستار ابراهيم
٢٨ ـ افريقيا في عصر التحول الاجتماعي	ترجمة: شوقي جلال
٢٩ ـ العرب والتحدي	تأليف: د. محمد عمارة
٣٠ ـ العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة	تأليف: د. عزت قرني
٣١ ـ الموشحات الأندلسية	تأليف: د. محمد زكريا عناني
٣٢ ـ تكنولوجيا السلوك الانساني	ترجمة د. عبدالقادر يوسف مراجعة: د. رجا الدريني
٣٣ ـ الانسان والثروات المعدنية	تأليف: د. محمد فتحي عوض الله
٣٤ ـ قضايا افريقية	تأليف: د. محمد عبدالغني سعودي
٣٥ ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠	تأليف: د. محمد جابر الأنصاري
٣٦ ـ الحب في التراث العربي	تأليف: د. محمد حسن عبدالله
٣٧ ـ المساجد	تأليف: د. حسين مؤنس
٣٨ ـ تكنولوجيا الطاقة البديلة	تأليف: سعود يوسف عياش
٣٩ ـ ارتقاء الانسان	ترجمة د. موفق شخاشيرو مراجعة: زهير الكرمي د. عبدالعظيم أنيس
٤٠ ـ الرواية الروسية في القرن التاسع عشر	تأليف: د. مكارم الغمري
٤١ ـ الشعر في السودان	تأليف: د. عبده بدوي
٤٢ ـ دور المشروعات العامة في التنمية الاقتصادية	تأليف: د. علي خليفة الكواري
٤٣ ـ الاسلام في الصين	تأليف: فهمي هويدي

العنوان	المؤلف
٤٤ ــ اتجاهات نظرية في علم الاجتماع	تأليف : د. عبدالباسط عبدالمعطي
٤٥ ــ حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي	تأليف : د. محمد رجب النجار
٤٦ ــ دعوة الى الموسيقا	تأليف : مايسترو يوسف السيسي
٤٧ ــ فكرة القانون	ترجمة : سليم الصويص مراجعة : سليم بسيسو
٤٨ ــ التنبؤ العلمي ومستقبل الانسان	تأليف : د. عبدالمحسن صالح
٤٩ ــ صراع القوى العظمى حول القرن الافريقي	تأليف : صلاح الدين حافظ
٥٠ ــ التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية في الوطن العربي	تأليف : د. محمد عبد السلام
٥١ ــ السينما في الوطن العربي	تأليف : جان الكسان
٥٢ ــ النفط والعلاقات الدولية	تأليف : د. محمد الرميحي
٥٣ ــ البدائية	تحرير : أشلي مونتاغيو ترجمة : د. محمد عصفور
٥٤ ــ الحشرات الناقلة للأمراض	تأليف : د. جليل أبو الحب
٥٥ ــ العالم بعد مائتي عام	تأليف : هيرمان كان وآخرين ترجمة : شوقي جلال
٥٦ ــ الإدمان	تأليف : د. عادل الدمرداش
٥٧ ــ البيروقراطية النفطية ومعضلة التنمية	تأليف د . أسامة عبد الرحمن
٥٨ ــ الوجودية	تأليف : جون ماكوري ترجمة : د . إمام عبد الفتاح
٥٩ ــ العرب أمام تحديات التكنولوجيا	تأليف د . انطونيوس كرم
٦٠ ـ الايديولوجية الصهيونية	تأليف د. عبد الوهاب المسيري
٦١ ـ الايديولوجية الصهيونية (القسم الثاني)	تأليف د. عبد الوهاب المسيري

المؤلف في سطور

برتراند رسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠)

ـ فيلسوف وعالم منطق وشخصية عامة بريطانية .

ـ درس الرياضيات والفلسفة في جامعة كيمبرج وتخرج منها عام ١٨٩٤ ، ودرّس فيها كما حاضر في عدد من الجامعات .

● أسهم اسهاما كبيرا في تطوير المنطق الرياضي الحديث وحاول مع الفيلسوف وايتهد ان يستكملا الاساس المنطقي للرياضيات واشتركا معا في كتاب « أسس الرياضيات » .

● كتب عددا كبيرا من الاعمال الفلسفية عن مشكلات العلم الطبيعي ، وكان غزير الانتاج فكتب في الاخلاق والسياسة والتربية وغيرها . وقد ترجم بعض من كتبه الى اللغة العربية ، منها « تاريخ الفلسفة الغربية » « وسيرة بيرتراند رسل الذاتية » « ومبادىء الرياضيات » وغيرها .

● نال جائزة نوبل للآداب في عام ١٩٥٠ .

● اشتهر بمواقفه الداعية للسلام ونزع السلاح وتدمير الأسلحة النووية ، وسجن من أجل ذلك مرتين .

المترجم في سطور

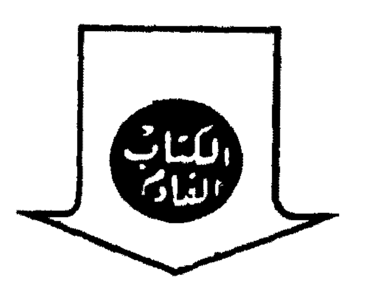
ولد في بور سعيد ـ ديسمبر ١٩٢٧

نال درجة الدكتوراة في الفلسفة من جامعة عين شمس عام ١٩٥٦ . ترأس تحرير مجلتي الفكر المعاصر وتراث الانسانية في مصر .

من اعماله المنشورة : اسبينوزا ونظرية المعرفة ، الانسان والحضارة ، التعبير الموسيقي ، مشكلات الفكر والثقافة ، التفكير العلمي ، ترجمة ودراسة لجمهورية افلاطون ، وللتساعية الرابعة لأفلوطين ، ترجم مؤلفات متعددة منها :

العقل والثورة (ماركيوز) ، الفن والمجتمع عبر التاريخ (في مجلدين ـ هاوزر)

يعمل حاليا رئيسا لقسم الفلسفة بجامعة الكويت ، ومستشارا لسلسلة عالم المعرفة .



الاسلام والاقتصاد

الدكتور عبد الهادي علي النجار

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سلسلة التراث العربي

كتب تحت الطبع

١ – اسم الكتاب : حدود العالم

ترجمه عن الفارسية : مينورسكي V. Minorsky

المحرر : بوس ورث C. F. Bosworth

تقديم : بارث اولد V. V. Barthold

المترجم الى العربية : الاستاذ صلاح الدين هاشم

٢ – اسم الكتاب : آنس المهج وروض الفرج

تأليف : الشريف الادريسي

٣ – اسم الكتاب : اللمعة الماردينية في شرح الياسمينية

تأليف : عبدالله بن محمد حجاج

تحقيق : الدكتور محمد سويسي

٤ – اسم الكتاب : النصف للسارق والمسروق منه في اظهار سرقات المتنبي

تصنيف : الحسن بن علي بن وكيع

تحقيق : الدكتور محمد يوسف نجم

٥ ـ اسم الكتاب : رسائل ابن سنان
تأليف : ابراهيم بن سنان
تحقيق : الدكتـور احمـد سليم سعيدان

٦ـ اسـم الكتـاب : شرح اللمع لابن برهان
دراسـة وتحقيق :د. فايز فارس الحمد

وكتب تحت الدراسة

اسم الكتاب : فهرس القوافي والشعراء في كتب الشواهد وشروحها .
اعـداد : فيشر وبراونلخ .
ترجمـة : الدكتور محمد يوسف نجم .

اسم الكتاب : المناظر
المؤلـف : ابن الهيثم
تحقيـق : الدكتور عبد الحميد صبره

الاشتراك السنوي : وهو مقصور على الفئات التالية :

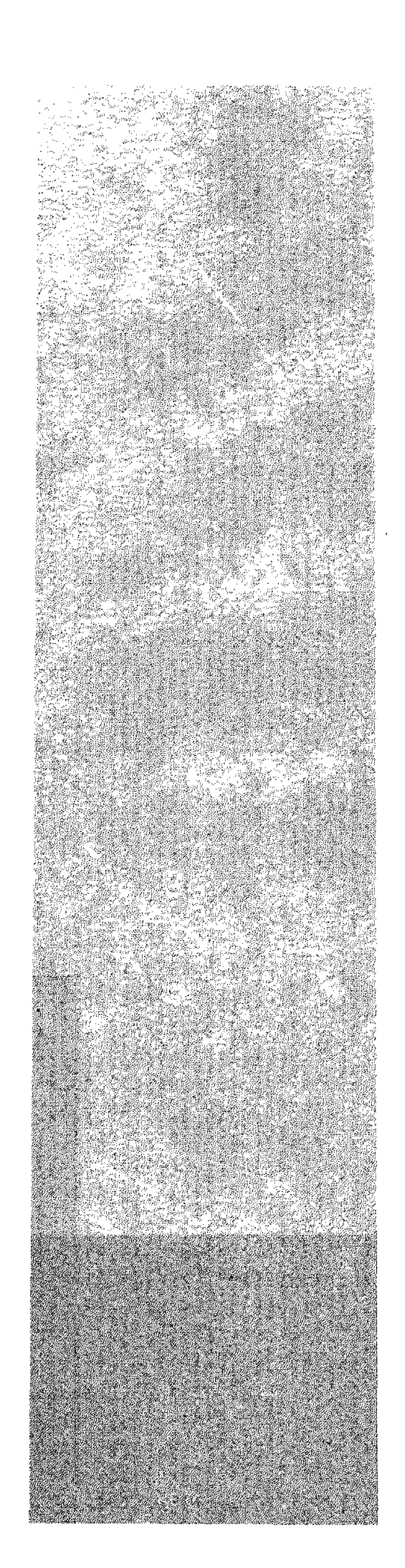
● المؤسسات والهيئات داخل الكويت	١٠ دنانير
● المؤسسات والهيئات في الوطن العربي	١٢ دينارا
● المؤسسات والهيئات خارج الوطن العربي	٨٠ دولاراً امريكياً
● الافراد خارج الوطن العربي	٤٠ دولاراً أمريكياً

الاشتراكات :

ترسل باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص . ب ٢٣٩٩٦ الكويت ● برقياً ثقف ● تلكس ٤٤٥٥٤
TLX No. 44554 NCCAL



مطابع الرسالة - الكويت



سعر النسخة :

● الكويت	٥٠٠ فلس
● السعودية	١٠ ريالات
● العراق	٦٠٠ فلس
● الاردن	٥٠٠ فلس
● سوريا	٦ ليرات
● لبنان	٥ ليرات
● ليبيا	٥٠٠ قرش
● المغرب	١٠ دراهم
● تونس	دينار واحد
● الجزائر	١٠ دنانير
● مصر	٥٠٠ مليم
● السودان	٥٠٠ مليم
● عمان	ريال واحد
● اليمن الجنوبية	٨٠٠ فلس
● اليمن الشمالية	٩ ريالات
● البحرين	٨٠٠ فلس
● قطر	١٠ ريالات
● الامارات العربية	١٠ دراهم

مطابع **الرسالة** - الكويت